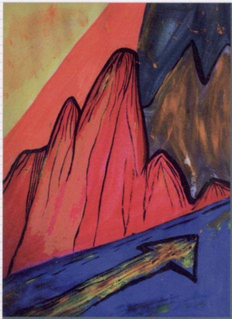
国西部符号学派丛书 ·

符号学诸领域

主编 唐小林 祝 东



Semiotic Fields

四川大学出版社

Semiotic
Fields

ISBN 978-7-5614-6116-7

9 787561 461167 >

定价:39.00元

·中国西部符号学派丛书·

符号学诸领域

主编　唐小林　祝　东

四川大学出版社

特约编辑：娄义梦
责任编辑：吴雨时
责任校对：黄蕴婷
封面设计：原谋设计工作室
责任印制：李　平

图书在版编目(CIP)数据

符号学诸领域 / 唐小林，祝东主编. —成都：四川大学出版社，2012.8
ISBN 978-7-5614-6116-7

Ⅰ.①符… Ⅱ.①唐…②祝… Ⅲ.①符号学－文集 Ⅳ.①H0-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2012）第 200992 号

书名　**符号学诸领域**

主　　编　唐小林　祝　东
出　　版　四川大学出版社
地　　址　成都市一环路南一段 24 号 (610065)
发　　行　四川大学出版社
书　　号　ISBN 978-7-5614-6116-7
印　　刷　四川和乐印务有限责任公司
成品尺寸　170 mm×240 mm
印　　张　24.5
字　　数　516 千字
版　　次　2012 年 8 月第 1 版
印　　次　2012 年 8 月第 1 次印刷
定　　价　39.00 元

◆读者邮购本书，请与本社发行科联系。电 话：85408408/85401670/85408023　邮政编码：610065
◆本社图书如有印装质量问题，请寄回出版社调换。
◆网址：http://www.scup.cn

序

西部学派：符号学诸领域的新开展

唐小林

西部学派，即中国西部符号学派，是以四川大学为重镇，以西部中国为基本扇面，以文化-传媒研究为中心，所形成的一个符号学派。

“西部”并不必然与“东部”对立。“西部”作为符号学派的文化语词，不是“命名”的结果，而是自发地“生长出来”的。20 世纪 90 年代中后期，以四川大学曹顺庆为轴心的学术团队，提出中国文论“失语症”，文论“话语”成为这个团队谈论的关键词。有趣的是，当这个团队把“话语”界定为“意义建构的法则”时，它就内在地沟通了符号学。2003 年，在四川大学召开的“海峡两岸符号学学术研讨会”上，与会学者就中国符号学、当代文化与符号学，以及符号学的基本问题等进行了较为深入的研讨。李思屈（李杰）、蒋荣昌、张意等四川大学学者，以符号学视角研究文化-传媒，发表了诸如《东方智慧与符号消费：DIMT 模式中的日本茶饮料广告》、《消费社会的文学文本：广义大众传媒时代的文学文本形态》和《文化与符号权力：布尔迪厄的文化社会学导论》等优秀的符号学专著。

本世纪初，旅欧学者、著名符号学家赵毅衡加入四川大学教师队伍，招收中国现当代文学、比较文学与世界文学、文艺学、符号学的博士研究生，一批优秀的青年才俊和学有所成的中青年学者，从四面八方向这里聚集，在赵毅衡的指导下，专心致力于“文化-传媒”符号学的研究。西部符号学派的自觉，也是从这时开始的。随之，中国第一门专门的符号学课程在四川大学本科、硕士、博士研究生中开设，第一个符号学方向的博士点开招，第一个“符号学-传媒学研究所”成立、第一家“符号学论坛”网站开通，第一本中文符号学杂志创办……符号学英才和有志之士，把目光投向四川大学，投向中国西部。十年过去，一个符号学派，以踏实的脚步为自己命名。

西部符号学派之所以形成学派，首先是因为有自己的学术阵地和丰富的学术实绩。这主要包括五个方面。

一是系统翻译当代国外符号学名著。迄今已翻译出版威利（Norbert Wiley）的《符号自我》（*Semiotic Self*）、迪利（John Deely）的《符号学对哲学的冲击》（*The Impact of Philosophy by Semiotics*）、达内西（Marcel Danesi）的《酷：青春期的符号和意义》（*Cool：The Sign and Meanings of Adolescence*）等数本，正在出版过程中的当代符号学著作十余本。

二是编撰符号学工具书，整理符号学学科地基。已出版《符号学－传媒学辞典》，计35万字，400余条目，超过30个符号学－传媒学门类，并尽量周密地讨论了一个世纪以来，这个领域的主要流派与代表人物的思想。许多条目是第一次写入，其中的中国符号学部分，是填补空白也最具特色的部分。本书《符号学诸领域》，也有工具书性质。

三是出版“符号学开拓丛书”，系统推出符号学青年学者的专著。截至目前，已出版《〈红楼梦〉叙述中的符号自我》、《保罗·利科的叙述哲学》、《传媒符号学——后麦克卢汉的理论转向》、《可能世界叙事学》，尚在出版过程中的著作近十部。

四是组织“符号学专辑”，集中发表符号学研究的最新成果。已在《学术月刊》、《学习与探索》、《江海学刊》等国内近30种学术刊物推出“苏醒的符号学”、“新媒体的文化符号学研究”、“文化符号学研究”等专辑，论文近100篇。

五是举办符号学学术期刊，建设符号学学术阵地。《符号学论坛》网站已开通三年，以此网站为依托的《符号学－传媒学动态》网刊已发送15期；2010年以来，出版纸质期刊《符号与传媒》（半年刊）5期。发表学术论文近400篇，凝聚了一大批符号学专家，形成中国最大的符号学研究阵容。

西部符号学派之所以形成学派，是因为有自己独特的理论贡献。赵毅衡在20世纪70年代末、80年代初即专注于文学－文化形式论研究，1990年出版《文学符号学》，提出文化是一切表意符号总和的主张，此后《苦恼的叙述者》、《比较叙述学》，直到2011年出版《符号学原理与推演》，以三十年磨一剑的功夫，建立起自己的理论符号学体系。这个体系，突破了单纯的索绪尔语言符号学，沿着皮尔斯、西比奥克、艾柯等人的道路，融合索绪尔等人的语言符号学、卡西尔等人的文化符号论、巴赫金等人的马克思主义符号学，打通理论符号学与应用符号学的边界，融通中西符号学思想，为今日之高度符号化、传媒化的文化反讽时代，提供了一套具有相当解释能力的、重在接受的、开放的符

号学理论，许多论点是第一次系统提出。

西部符号学派之所以形成学派，是因为有自己的学术队伍。这支队伍中，有赵毅衡、孟华等知名符号学家，有蒋荣昌、张小元、马睿、傅其林、陆正兰、徐沛、谭光辉等杰出的学术骨干，有祝东、刘华、张碧、孙金燕、乔琦等一大批后起之秀。这些学者工作地点不限于西部，孟华的教学基地就在青岛海洋大学，而不少青年学者如魏全凤、董明来等正游学欧美；这些学者甚至不拘囿于“槛内”，续戒法师就是河南佛学院的出家之人；这些学者的学术，也不都在“经院”之中，不少人游走于学界与业界之间；这些学者更不是圈定在某个学科，而是众多学科的大聚合。

这个学派的青年符号学者胡易容、文一茗、伏飞雄、饶广祥、宗争等，在“传媒符号学”、“主体符号学”、“叙述哲学”、“广告符号学”、“游戏符号学”等领域，都已经推出了一些新的理论观点。当然这些理论和观点，无疑都存在可争辩的地方，但可争辩本身即已说明它们所具有的可生发性以及旺盛的生命力。圆满的理论，只握在上帝手上。

西部符号学派之所以形成学派，是因为有自己的学术特色。这个特色就是以文化-传媒作为自己的研究中心，并以此展开自己的多元符号学运动。在西部学派看来，文化-媒介-符号是三位一体的。符号本质上是媒介，文化是符号活动的总集合，就是符号化的媒介文化。

当历史进入新新传媒时代，当传媒无所不在，甚至无所不能的时候，符号-传媒-文化就是世界的三种面相。研究符号即是在研究传媒和文化，研究传媒和文化的有效途径无疑是符号研究。综观符号学史，从雅柯布森符指过程分析六要素，到洛特曼符号的“模式”与“交流”的两重功能，再到艾柯关于符号的“意指”与“交流”的两个系统，都越来越揭示出这个道理。

正是基于对符号-传媒-文化三者关系如此这般的理解，西部符号学派表现出高度的“开放”、“对话”、“融合”、“创新”以及强烈的现实文化担当的学派风格。为符号学发展，西部符号学派不分古今中西，不言中心边缘，不划学科边界，不理话语之争，只要是有用的符号学资源，皆纳入“彀中”，改造生发，为我所用，相信“东海西海，心理攸同；南学北学，道术未裂”；同时又注意光大中国思想的珍贵遗产，强调旅行变异的重要。立足于这样的学术立场，西部学派以尽可能开放的姿态，在符号学内部各学派的对话融合中；在符号学与其他学科的对话融合中；在符号学与人类不同文明的对话融合中；在符号学与当今不同媒介文化的对话融合中，以解决当代文化、学术问题为鹄的，不断开出新领域。

本书《符号学诸领域》，把符号学的全部领域分为四对八个：科学领域/人文领域，语言领域/非语言领域，非叙述领域/叙述领域，理论领域/应用领域，每对中的后者是我们工作的“重点”。西部符号学派不仅在这些“重点”领域有所斩获，在“应用符号学”领域更是有新的拓展。本书题为“符号学诸领域”，可算是对西部符号学派之符号学领域的集中展示。其中好些领域都是首次“圈地”、拓荒。比如“符号叙述学”、“奇幻符号学”、“‘江湖世界’与符号学”、“游戏符号学”、“名人符号学”、“幸福感与符号学”、“流行歌曲符号学”等。有些领域，在前人的基础上大大拓宽，尤其是中国符号学传统遗产，如《周易》符号学、孔孟符号学、老庄符号学、术数符号学、唯识学与符号学等。

除了本书写出专章的各个领域外，还有一些领域，也是西部符号学派正在着手研究的，因时间关系，来不及收入本书，比如“宗教符号学”、“民俗符号学”、“感情符号学”、“神话符号学”、“动漫符号学”、“环境符号学”、“旅游符号学”、“取名符号学”、“人际关系（礼仪）符号学”、“软实力与符号学”等。面对一个快速冲入高度符号化的时代，在世界竞争越来越转向符号竞争的时刻，西部符号学派致力于符号学领域的全方位拓展。可以说，西部符号学派与原先中国学界符号学的最大区别，是从语言学为核心模式的学问，拓宽疆域转变成以文化和传媒为核心的多元符号学运动。

西部符号学派的出现，是符号学在中国成为显学的明证。显然，符号学派的“西部”，并非纯粹的空间意指，即如布拉格、哥本哈根、巴黎、莫斯科－塔尔图等符号学派也不单纯指称某一学术地域一样。“西部”只是这个学派的学术基地，其学术辐射力，使“西部”这个符号甚至具有了“无限衍义”的可能，事实上这种可能正愈来愈成为现实。

西部，是一个神奇而富有想象力、创造力的象征。它在自然地理上意味着群山巍峨，大漠沉雄，江河滥觞；在人文地理上意味着坚实、艰苦、艰难的步伐；在文明史上则意味着交流的又一缕新的曙光乍现于东方……我们相信，条条道路通罗马，因此我们更有理由相信：西部符号学派，不啻又一条通往真知的符号学的“丝绸之路”。这难道还需要拭目以待？

2012 年 6 月 16～22 日于蓉城之东

目 录

序

理论符号学

中国符号学

产业符号学

文化与社会符号学

文学艺术符号学

跋

TABLE OF CONTENTS

Preface

Theoretical Semiotics

Chinese Semiotics

Industrial Semiotics

Cultural and Social Semiotics

Semiotics of Art and Literature

Postscript

理论符号学

Theoretical Semiotics

符号叙述学

赵毅衡

一、符号学与叙述学的关系

符号叙述学，就是广义叙述学（general narratology），就是研究所有可以用来讲故事的符号文本的共同规律。建立这样一门学科，一方面是符号学学理的非功利彻底性本身的要求：任何理由都不能使符号学家在一个课题前退缩；另一方面，却也是当代文化发展的实际需要：小说的影响力已经在衰退，某些精美的形式（例如短篇小说）几乎与诗歌一样濒危。而电影、电视、广告、广播新闻、游戏、体育、梦幻等等各种各样的叙述形式，在我们的生活中越来越重要。

符号是用来传达意义的，符号学讨论所有的意义表达与理解的方式，讨论其共同规律。但是符号学必须对人类意义活动的多样性保持谦卑态度：某些领域虽然明显在使用符号，但符号学对之不一定能有太多的助益。如地质勘探，地震预测；如风水堪舆，中医经络：它们各有系统而严格的专业知识训练。

另一方面，某些理应从属于符号学的领域，发展极快，自成系统，此时符号学应当乐观其成。最明显的例子是语言学：语言是人类所用符号体系中最大的、最复杂的体系，索绪尔与巴尔特甚至为语言学与符号学谁主谁从有过一番隔阴阳两界的争论。正因为语言这对象过大，语言学单独成为学科，符号学才转而更注意打通语言与其他符号体系。

另一个类似的学科是叙述学：叙述是人类组织个人生存经验和社会文化经验的普遍方式。学界很早就注意到叙述的普遍性。所有的符号文本可以分成两种：包含情节的叙事、不包含情节的陈述。法国哲学家利奥塔（Jean Francois

Lyotard）首先区分所有的知识为“叙事知识/科学知识”两种。① 政治哲学家罗蒂（Richard Rorty）把所有的哲学命题分为两种“分析哲学”与“叙事哲学”。② 其后，十位哲学家就这个问题的讨论合成一本文集《分析哲学与叙事哲学》。③ 普林斯则把所有文字段落分为“评述”（commentary）、“描述”（description）、“叙述”（narrative）三种。④ 布鲁纳对此有比较清晰地讨论：“有两种认知功能，两种思维方式，为了整理经验，建构现实，说服对方，有两种完全不同的方式：论述（arguments）试图说服人相信一个‘真相’，叙述（stories）试图说服人接受一个‘似真’（lifelikeliness）。”⑤

许多学者同意叙述学是符号学的一个分支：卡勒认为“叙述分析是符号学的一个重要分支”；⑥ 查特曼认为，“只有符号学才能解决小说与电影的沟通问题”。⑦ 因此，叙述学就是关于叙述的符号学。

符号学界很早就觉察到一般叙述研究是符号学应当承担的任务：格雷马斯与库尔泰等人早在 70 年代初就已经尝试建立一般叙述语法。利科对叙述中的时间性的研究，丹图对叙述与认识能力的研究，试图从哲学上处理叙述的一般规律。叙述学界也明白这两者的关系：巴尔很早指出有两种叙述学“文学叙述学属于诗学，非文学叙述学属于文本学”；里蒙－基南认为对后者更准确的说法应当是“非文学叙述学属于符号学”；恰特曼则指出：要说清小说与电影的异同，只有依靠一种“广义叙述学”。⑧

二、叙述转向

最近几十年，当代文化中出现了一个声势浩大的“叙述转向”（Narrative

---

① 利奥塔：《后现代状况：关于知识的报告》，岛子译，湖南美术出版社，1996 年，第 74 页。

② Richard Rorty, *Analytic Philosophy and Narrative Philosophy*, University of California, Irvine Libraries. Special Collections and Archives. Critical Theory Archive. Irvine, California, 2003.

③ Tom Sorell and G. A. Jogers, eds. *Analytic Philosophy and Narrative Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2005.

④ Gerald Prince, *Dictionary of Narratology*. Nebraska: University of Nebraska Press, 2003.

⑤ Jerome Brunner, *Actual Mind*, *Possible Words*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1986, p. 30.

⑥ Jonathan Culler, *In Pursuit of Signs*: *Semiotics*, *Literature*, *Deconstruction*, Ithaca: University of Cornell Press, 1981, p. 186.

⑦ Seymour Chatman, *Story and Discourse*: *Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1978, p. 2.

⑧ *Story and Discourse*, p. 3.

Turn）这个大潮，始自 70、80 年代的历史学。海登·怀特出版于 1973 年的《元史学》，开创了用叙述改造历史学的“新历史主义”运动。此后，闵克、格林布拉特、丹图等人的进一步推动，造成了一个影响深远的运动。然后，叙述转向在心理学、教育学等学科大规模出现。社会学开创了记录叙述方式的社会学新研究法。叙述转向对社会调查和救助领域冲击极大。

叙述转向在法学中的发生，应当说是最令人吃惊的，因为法律一向以“依据事实量刑”为己任。叙述转向在政治学中的发生，使政治策略从由政治天才掌握的复杂韬略，变成具有操作性的方法。叙述转向最终在医学中发生：讲故事被证明有治疗作用。叙述转向在 90 年代终于形成声势，开始出现从哲学方面综合研究各种叙述的著作。

叙述转向在不同的学科重点不同：在历史学，是用叙述分析来研究对象；在社会学和心理学，主要是把人的叙述作为研究对象；在医学、法学、政治学中，主要是用叙述来呈现并解释研究的发现。

经过叙述转向，叙述学就不得不面对已成事实：既然若干体裁已经被公认为叙述，而且是重要叙述，那么叙述学必须自我改造：不仅要有能对付各种体裁的门类叙述学，也必须有能总其成的广义叙述学。门类叙述学，有时候与门类符号学结合起来做，应当说至今已经有很多成果。但是门类叙述学绝不是“简化小说叙事学”就能完成的：许多门类的叙述学提出的问题，完全不是小说叙述学所能解答的。自囚于小说叙述学，就无法适用于这些体裁。因此，符号叙述学不得不特别重视小说之外的叙述体裁。近年，国际学界都感觉到这任务已经迫在眉睫，不约而同地采取应对措施：国际“叙述文学研究协会”，于 2009 年改名为“叙述研究学会”（ISSN）；而欧洲叙述学网络（ENN）于去年出版了大规模的网络版《活的叙述研究词典》（*Living Handbook of Narratology*），鼓励各界学者参与补充扩容。

近年来已有一些学者提出新的想法，逐渐迫近了这样一门符号叙述学，瑞恩提出新的媒介（尤其是电子游戏）要求“跨媒介叙述学”。[①] 中国学者也开辟了叙述学的一系列新阵地：例如青铜器铭文与图案叙述，《礼记》建筑叙事、牌坊叙事、谶纬叙事等，一门广义符号叙述学已经呼之欲出。

但是叙述学有它自己的漫长发展历史，它是从小说研究开始的，至今也依然以小说为核心体裁。小说也的确是最复杂的一种叙述类型，在全世界的学院内，叙述学一直是文学研究的一部分。至今，叙述学已经发展成为“后经典叙

① Marie-Laure Ryan, *Avatar of Story*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

述学”。赫尔曼在为《新叙事学》一书写的引言中认为：“走出文学叙事……不是寻找关于基本概念的新的思维方式，也不是挖掘新的思想基础，而是显示后经典叙事学如何从周边的其他研究领域汲取养分。”[①] 弗卢德尼克在讨论叙述转向时，几乎是在抱怨：“非文学学科对叙事学框架的占用往往会削弱叙事学的基础，失去精确性，它们只是在比喻意义上使用叙述学的术语。”[②] 2003 年汉堡“超越文学批评的叙述学”讨论会，产生了一批出色的论文，但是主持者迈斯特也坦承总框架依然没有能突破文学叙述学；[③] 施密德的叙述学新作，也认为“文学研究之外很难有独立的叙述学范畴”[④]。

符号学界很早觉察到一般叙述研究是符号学应当承担的任务，因为一般叙述学即是符号叙述学。[⑤] 格雷马斯与库尔泰等人早在 70 年代初就已经尝试提出“一般叙述语法”。利科对叙述中的时间性的研究，[⑥] 丹图对叙述与认识能力的研究，[⑦] 从哲学层面考察了一般叙述的本质特征。

因此，所谓“后经典叙事学”依然以小说叙事学为核心，只是从各种其他叙述“汲取养分”。而本文的看法正相反：叙述转向使我们终于能够把叙述放在人类文化甚至人类心理构成的大背景上考察，在广义叙述学建立之后，将会是小说叙述学“比喻地使用广义叙述学的术语”。

三、最简叙述定义

几乎所有的符号都可以用来叙述，即讲故事，但是讲述方式会因不同体裁变异极大：一次忏悔，与一个广告、一场比赛、一次幻觉，几乎没有任何可比性，没有共同点。但是它们既然都在讲故事，就有共同的本质特征。

叙述化，就是在一个文本中加入叙述性，也就是把一个符号文本变成叙述文本。本来，任何符号文本都必须满足以下两个条件：

（1）一些符号被组织进一个符号组合中；

---

① 戴卫·赫尔曼：《引言》，《新叙事学》，马海良译，北京大学出版社，2002 年，第 18 页。

② 莫妮卡·弗卢德尼克：《叙事理论的历史（下）：从结构主义到现在》，詹姆斯·费伦等主编，《当代叙事理论指南》，申丹等译，北京大学出版社，2007 年，第 40～41 页。

③ Jan Christopher Meister, et al. eds, *Narratology Beyond Literary Criticism*: *Mediality*, *Disciplinarity*, papers presented at a symposium held in Hamberg, Berlin: Gruyter, 2005.

④ Wolf Schmid, *Narratology*: *An Introduction*, Berlin: Gruyter, 2010, p. 5.

⑤ Winfred Noth, *A Handbook of Semiotics*, Bloomington: University of Indiana Press, 1995, p. 367.

⑥ Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1984－88.

⑦ Arthur Danto, *Narration and Knowledge*, New York: Columbia University Press, 1985.

（2）此符号组合可以被接收者理解为具有合一的时间和意义向度。[①]

这个定义虽然短，实际上牵涉两个过程、六个因素：一定数量的符号被组织进一个组合中，让接收者能够把这个组合理解成有合一的时间和意义向度。在符号表意过程中，接收者是必需的环节，而符号发送者却不一定必须有。

叙述的最基本定义，只是在这个定义上加上一条：这个符号组合必须有情节，情节既是叙述文本符号组合方式的特点，也是叙述文本的接受理解方式。由此，只要满足以下两个条件的符号文本，就是叙述，它包含两个“叙述化”过程：

（1）有人物参与的变化，即情节，被组织进一个符号组合；

（2）此符号组合可以被接收者理解为具有时间和意义向度。[②]

这两个叙述化过程之有无，把所有的符号文本，分成“陈述”与“叙述”两种。两者的区别是：叙述的对象是“情节”，即有人物参与的变化。如果文本没有写到变化，或是写到变化而不卷入人物，即是陈述而不是叙述。[③] 上述定义中的所谓“人物”不一定是人格：动物，甚至物，甚至概念，只要“拟人”，都可以是“人物”，例如在童话中、在广告中。动物一般不具有人类的主体意志特征，哪怕描述动物经历了某事件（例如在描述生物习性的科学报道中）也不能算叙述，而是陈述。叙述中的“人物”必须是“有灵之物”，也就是说，他们对所经历的变化，具有一定的经验能力，并且能生发出具有一定的伦理意义的行为或感受。如果广告中描述的熊猫，为某种伦理目的（例如保护人类的环境），对某种变化（例如山上不长竹子了）感到痛苦，这熊猫就是“人物”，这段文本（例如生态公益广告）就是叙述。如果只是描述熊猫因环境而落入濒危状态，则是陈述。

应当承认：不少论者的“最简叙述”定义，没有涉及人物这个必要元素。例如语言学家莱博夫的定义“最简叙述是两个短语的有时间关系的序列”；[④] 哲学家丹图的定义：叙述事件包含以下序列：在第一时间 x 是 F；在第二时间

---

① 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011 年，第 23 页。

② 菲歇对叙述的定义：“具有序列的符号性行为—词语与/或时间，对于生活在其中的，讲述以及解释的人具有意义”（Fisher，Walter. *Human Communication as Narration：Toward a Philosophy of Reason，Value，and Action*. Columbia：University of South Carolina Press，1987）与我的定义有点相近。具体的分歧下面会一一谈到。

③ 关于这个定义的详细讨论，见赵毅衡《〈叙述转向〉之后：广义叙述学的可能性与必要性》，《江西社会科学》2008 年 9 期，第 31～41 页。

④ William Labov，*Language in the Inner City*，Philadelphia：University of Pennsylvania Press，1972，p. 360.

H对x发生了；在第三时间x是G。[①]这两个定义没有把叙述局限于"有灵之物"，如此定义的叙述显然可在科学中找到，例如实验报告。也有一些论者认为叙述必须有人物，不然叙述与陈述无从区分。若把描述"无人物事件变化"的机械功能、化学公式、星球演变、生物演化、生理反应的文本也视为叙述，那么叙述研究就不再有与科学对立的人文特点，而人文特点是叙述研究的基础。

为什么人物会影响文本的本质？因为人物（人与拟人）具有主观性，给叙述文本带来极大的不确定因素，从而读者能对人物的主观意义行为有所理解，有所呼应。而科学或日常的陈述无需读者作二次叙述，只需要对应理解。

丹图的定义只写到时间中的事态变化，没有说明这个变化发生在何处：如果这变化发生在自然状态中，在直接经验中，就不是叙述：叙述只存在于符号再现中。火山爆发不是叙述，目击火山爆发也不是叙述，用任何一种符号再现出来才是叙述。而莱博夫的定义要求叙述是在"语句"中，又过窄。任何可以用来再现的符号文本，都可以用来叙述，但叙述也只出现于符号再现之中。

不仅如此，两人都没有提到，时间变化及其意义不是客观存在于文本之中的，而是解释出来的，是在文本接收者的接受中归纳出来的。例如闭路电视的图像不是叙述，某段闭路电视被解释为"出事了"才是叙述。

四、符号叙述学的基本问题范畴

符号叙述学的考察应当从符号学的符形、符义、符用三个分科出发，但是重点更在符用学，也就是看叙述文本的使用语境，以及如何卷入文本的接收方式。

本文提议把全部各种叙述体裁，按叙述者的形态变化，以及媒介性能，分成六个类别：

（1）"事实性"叙述（历史、新闻、庭辩、汇报、揭发、忏悔等）；

（1）－a. 拟"实在性"未来叙述（诺言、预测算命、宣传、广告等）；

（2）记录性虚构叙述（小说、叙事诗、连环画、壁画等）；

（3）演示性叙述（电影、电视、戏剧等）；

（4）参与式互动叙述（游戏、比赛、电子游戏等）；

① Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965, p. 236.

（5）梦叙述（梦、白日梦、幻觉等）。

这是五种完全不同形态的叙述体裁，其大类的排列，是从叙述者极端个人化到叙述者极端框架化。任何叙述必然有一个叙述者作为文本发出人格，叙述者的首要任务是从底本的备选细节中，选择一部分构成文本。

事实性叙述只是“有关”事实，却很难说是在说出“真相”，其叙述者与作者（执行者）合一，作者必须对叙述内容负责。当然他说的可能是谎言，他也可能翻案，但是翻案本身就说明这叙述是“事实性”的。而在虚构性叙述（小说，故事片等）中，叙述者是发出者构筑的一个虚拟人格，作者只是“引录”这个特殊人物（叙述者）对另一个特殊人物（受述者）所讲的“事实性”叙述。在非语言符号叙述（例如影视、图像、电子游戏）中，叙述主体变得相当抽象，它是整个叙述架构形成的集体人格，即“演示框架”。这种局面，可以称为叙述者的“框架－人格二象”。[①]

虚构性/事实性是任何叙述研究首先要处理的问题，它并非纯然是文本品质，而更是符号文本发出主体与接受主体的关联方式。事实性叙述（如历史、新闻、法庭辩词等）期待接收者将其视为在叙述事实，接收者则可以要求叙述人对事实性承担责任；虚构性叙述（如小说、故事影视、戏剧、游戏等）公开说明所述为虚；而广告、预言等，则是“拟事实性”叙述。

内在时间向度，是叙述主体期待接受主体认知的意图的时间方向。话语的意图方向对应三种“语态”：过去向度着重记录（历史、小说等），类似陈述句；现在向度着重演示（戏剧、游戏等），结果悬置，类似疑问句；未来向度着重说服（广告、预言等），类似祈使句。三者的区别在于叙述意图与期待回应之间的联系方式。

以戏剧为典型的各种“演示叙述”，主导时间特征是“事件正在发生”。电影与戏剧的内在时间向度，给接收者的印象是事件发生与接收共时；在网上互动游戏与网络超文本中，接收者似乎手中控制着事件发展，更扩大了这种“待决”张力。在直播电视新闻中，现时在场性最为明显：新闻本是讲述已经发生的事件，而电视直播叙述方式，给人“事态尚在发展结果未知”的强烈感觉，电视新闻对当代世界的冲击力正在于此。

任何文本都有文本身份，即文本的文化资格、社会地位、体裁范畴等，这些文本身份需要一个拟主体作为价值支撑。接收者很难处理真实叙述主体的“他者之心”，而一旦构筑起来这样一个隐含的拟主体，即普遍隐含作者，便可

① 赵毅衡：《叙述者的广义形态：框架－人格二象》，《文艺研究》2012年5期，第15~23页。

以通过它统摄文本意义解释。由此引向可靠/不可靠叙述：一旦接收者发现叙述文本因各种原因不可接受，传达只能中断。但如果接收者穿透叙述文本的不可接受表象，找出背后隐藏的意义，他依然可以超越文本表面理解此叙述。不可靠叙述期盼接收者的穿透性解释，可以出现于各种符号叙述文本。[①]

可能世界与虚构世界：任何叙述世界，不管是事实性还是虚构性，都是一种介于实在经验世界、可能世界、不可能世界之间的符号构筑，但它们必须与“真实世界”有一定的关联，也就是在人类经验认可的相关背景上有若干“锚定”点。锚定点的数量和“具体程度”可以有很大差异，此种差异决定了不同叙述题材的差别，不同文本的“风格”，决定了叙述世界与经验世界的距离。

既然叙述是一种符号表意行为，就可以在符号学基础上，从一般符号叙述的大范围出发，找出它们共同规律与分类特征，一门有用的符号叙述学不仅必须归纳总结得出原理，还必须进一步在一个个体裁中验证，以证明其有效性，并且显示这些原理的各种变异可能。

在当代文化剧变压力下，符号学和叙述学都面临一场革命性的变化，符号叙述学集中处理两个学科的结合部，希望在学科融合上作出一些贡献，为理解当代文化提供一个新的角度。符号叙述学试图在一般叙述的共性背景下重新理解传统体裁（小说、电影）的特征，同时也为被叙述学与符号学忽略的叙述体裁（新闻、广告、游戏、体育等）提供一个学理化的研究模式。建设一门广义叙述学，是符号学界与叙述学界都没有能成功地面对的任务。当代文化的叙述转向发生后，这个任务已经迫在眉睫。本文能做到的，只是提出这个任务，并且试图勾勒出最基本的框架。

这个工作任重而道远，却是世界符号学运动不得不完成的任务。

（作者单位：四川大学文学与新闻学院、符号学－传媒学研究所）

---

① 赵毅衡：《身份与文本身份，自我与符号自我》，《外国文学评论》2010 年第 2 期。

符号诗学

唐小林

一、绪论：符号诗学的源与流

符号诗学，[①] 即符号学文论，是以符号学方法建构的文学理论。符号诗学思想源远流长。位于六经之首的《周易》，可视为中国符号诗学思想的源头。柏拉图在《理想国》中对“纯粹叙述”与“模仿”的区分，[②] 亚里士多德《诗学》关于“情节”的形式分析，[③] 都是西方符号诗学的较早实践。但严格意义上的符号诗学，则是现代符号学理论产生后，受其影响所出现的文学理论。

符号学是人文科学的“方法论”、“公分母”和“数学”，由此决定了符号诗学的基本特征。它不像其他诗学，比如现实主义诗学、儒家诗学、存在论诗学、基督教诗学等，要为文学提供认识论意义上的基本图式，得出一些关于文学的终极结论。符号学作为方法论，它像数学、逻辑学，在为各门学科运用的过程中，生产出不同的知识。它似“孵化器”，更似一位年轻多产的母亲，在流动不居的时空中，与各种思潮遇合交汇，产下一个又一个的宁馨儿，构成其丰富的符号学文论家族。符号学以其特有的“智慧”，通过改变思想方式，改变和拓宽文学理论的形态、河床和疆域，这也决定了符号诗学不具其他诗学那种“系统性”和“纯粹性”。亦如象棋，规则相同，下法各异，盘盘皆殊。

万变不离其宗。符号诗学的“宗”，在两位符号学理论的创始人：索绪尔

---

① 中国台湾学者古添洪有《记号诗学》一书，东大图书公司 1984 年出版，据说“是国内第一本记号诗学专著”，“是用记号学的精神、方法、概念、词汇来建构的诗学”，笔者在写作本文时未曾读到，十分遗憾。

② 柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆，2002 年，第 94～101 页。

③ 亚里士多德：《诗学》，陈中梅译注，商务印书馆，2002 年，第 88～92 页。

和皮尔斯，符号诗学近一个世纪的基本格局、总体面貌，与其理论及理论操作方式密切相关。索绪尔的符号，是能指和所指的二元结构，是“概念和音响形象的结合”。[①] 能指是在场的“音响形象”，是可感知的“形式”。所指是由能指带出的概念，一个不在场的心理事实。面对符号，其实我们面对的是“形式”；进入符号，我们则进入一种“结构”当中。这为文论家提供了对文学进行符号分析的两个维度：“形式”的和“结构”的。应该说，这是索绪尔符号理论对文论家的最初启发。

索绪尔的符号学，还有两个重要的理论基点：符号之为符号，是依据其在系统中的差异性；能指与所指之间的关系无理据，是任意性的。差异性原则和任意性原则，使后来的文论家对符号意义的确定性及能指与所指结构的稳定性发生置疑，开出文论研究的另一方向：“解构”，拓开形式主义文论和结构主义文论的另一扇面，突破其封闭系统，走向开放。这是挺有意思的。文论家感兴趣的，还不单是索绪尔符号学理论的基本结论，对其走向结论的过程、建构理论的方法，即建构方法论之方法亦兴趣浓厚。索绪尔关于语言/言语、差别/系统、共时/历时、内部/外部、聚合/组合等的二元划分及其学术取向，对构建符号诗学同样有重要作用。譬如，从聚合/组合引申出的“隐喻/转喻”范畴，几乎为各种符号诗学所共享。共时性的研究方法，甚至激发出以“历时性”为其形态的文学史研究的新思路。[②]

与索绪尔同时的皮尔斯，不是从语言学，而是从逻辑学走向符号学。他的符号三元理论，对文论产生影响的时间要晚一些，却与当代符号诗学有深刻联系。皮尔斯认为，符号是“表现”、“对象”和“解释”构成的三位一体。其中的“解释”项，被后来的意大利人艾柯进一步生发，极富洞见地提出普遍代码原则，沟通了索绪尔与皮尔斯，整合了叶尔姆斯列夫、巴尔特、格雷马斯、洛特曼等人的符号学思想，建立起“百科全书”式的一般符号学理论和文本理论，对当代符号诗学产生的影响巨大，且方兴未艾。

综合索绪尔、皮尔斯、格雷马斯、巴尔特、艾柯等人的符号学理论对文论

---

① 索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，商务印书馆，2010 年，第 102 页。

② 比如艾亨鲍姆认为：“文学的演变是风格和体裁的内部辩证发展过程”，与内容无关（参扎娜・明茨等编：《俄国形式主义文论选》，王薇生译，郑州大学出版社，2005 年，第 378 页）。“新的艺术形式的创造，不是描写的行为，而是一种发现”，这些形式即潜藏于以前的文学史中（参朱立元主编：《当代西方文论》，华东师范大学出版社，1999 年，第 54 页）。特尼亚诺也认为：“文学演变的规律即功能和准则变换的规律。”（参扎娜・明茨等编：《俄国形式主义文论选》，王薇生译，郑州大学出版社，2005 年，第 380 页）这都是从“共时态”角度，对文学史的描述，显然受索绪尔符号理论影响。

的影响，依据相对的时间顺序，我认为符号诗学诸领域，在近百年的发展中，主要由形式论符号诗学、结构论符号诗学、模式论符号诗学和解释论符号诗学构成。一个有趣的现象是，符号诗学几乎走过一条从“符形学”→“符义学”→“符用学”，再到试图将“三者整合”，深入文化隐蔽机制，全面走向文化符号诗学的道路。形式论符号诗学偏向符形学；结构论符号诗学偏向符义学；模式论符号诗学偏向符用学，并力求打通三者；解释论符号诗学不仅偏向符用学，而且在整合三者上不断向前迈进。下文分述之。

二、形式论符号诗学

很难说俄国形式主义文论，当初就受到索绪尔符号理论的影响。事实上，“莫斯科语言学小组”成立的第二年，索绪尔的《普通语言学教程》才出版。就在这一年，圣彼得堡的“诗歌语言研究会”，作为俄国形式主义文论的第二支也应运而生。只能说，俄国形式主义的某些文论家，比如库尔特奈，与索绪尔有共同的“学缘”，都曾在莱比锡学过语言学。可能正是出于这样的原因，再加上索绪尔的受业弟子卡尔采夫斯基回到莫斯科，于1917－1919间开始了索绪尔思想在俄国的传播，大致在20世纪20年代中前期，索绪尔符号理论，对俄国形式主义文论开始并持续发生影响，使之逐渐具有符号诗学的特征。尽管这个学派在20年代后期因人员流散世界各地而在形式上趋于解体。

作为符号诗学的俄国形式文论，并未直接提出“文学是符号形式”的口号，[①] 却提出了“文学作品是一种纯粹的形式”的命题。[②]“纯粹的形式”是形式论符号诗学的核心概念，其他诸如“文学性”、“陌生化”，以及“诗性功能”等，都是建基于、统摄于“纯粹的形式”的次级概念。在我看来，什克洛夫斯基之所以在“形式”前面加上“纯粹”来修饰，是要将此“形式”与彼“形式”，即传统的“形式”区别开来。我认为，“纯粹的形式”乃是符号学意义上的形式，其对应的是“材料”[③]，完全不同于传统认识论与“内容”二分的

① 到后来卡西尔－朗格符号体系里边，才明确提出“艺术，是人类情感的符号形式的创造”，文学属于艺术，当然也是在创造“符号形式”。参苏珊·朗格：《情感与形式》，刘大基等译，中国社会科学出版社，1986年，第51页。

② 什克洛夫斯基：《散文理论》，扎娜·明茨等编，《俄国形式主义文论选》，王薇生译，郑州大学出版社，2005年，第349页。

③ “材料”问题，在恩斯特·卡西尔的《人论》，苏珊·朗格的《情感与形式》、《艺术问题》等中有进一步论述。

"形式"。后者是"内容"决定"形式"，前者之"形式"却处于独尊位置："材料"因"形式"而存在。[①] 此处之"形式"，相当于符号之"能指"，"材料"还只是符号"所指"的一部分。"文学"则是"符号"：符号因"能指"而显现，"所指"因"能指"而到场。没有"能指"，既没有"符号"，也没有"所指"。同样，没有"形式"，既没有"材料"，也没有"文学"。因此，作为符号的"文学"，只是一种"纯粹的形式"。这是形式文论对符号诗学的巨大贡献。

既然文学作品是一种纯粹的形式，那么"纯粹的形式"，就是文学研究的对象，文学理论即是关于这种"纯粹的形式"的知识谱系。这显然是一种文学符号的"能指中心论"。作为能指的文学形式，就是摆在我们面前逶迤展开的语言符号，就像音乐是一连串流动的声音，绘画是一堆线条、色彩，舞蹈是一系列的身体动作，影视是连贯的运动图像一样。特尼亚诺夫就将文学直接定义为"能动的语言构造"。[②] 这样，文学语言的选择与组合，它的节奏、音律、韵脚，它的修辞与叙述方式，它的情节、结构等等，就成为形式论符号诗学讨论的重点。在传统的认识论文论那里，相对于内容而处于"外在"的那些形式因素，在形式论符号诗学中却成为"文学的内部规律"，把文学研究变成了一种广义的"语法研究"，变成了文学符号的"符形学"，明喻、暗喻、隐喻、转喻、象征、词语等等，是其操作的基本术语。

"文学性"、"陌生化"是形式论符号诗学中两个最重要的组成部分，也是文学符号"能指中心论"的两个具体展开。雅柯布森之"文学性"，被今日汉语学界广泛误读，它绝不是一个哲学的、心理学的和美学的概念，而是一个在语言学、符号学层面上运作的诗学范畴。换言之，他是从语言学、符号学的位置进入文学性问题的。在雅柯布森看来，"文学性就在文学语言的联系与构造之中"。[③] 落实到诗歌中，文学性就是诗性，诗性便是具有独立价值的词语的显现，"诗的功能在于指出符号与指称不能合一"，[④] 体现为"它主导的一种文字信息"。[⑤] 在雅柯布森著名的符指过程六因素，即"发送者"、"对象"、"文本"、"媒介"、"符码"和"接收者"中，他明确指出，当其符号侧重于"文

---

① 什克洛夫斯基在《散文理论》，维诺格拉多夫在《诗歌语言的理论结构》，日尔蒙斯基在《诗学的任务》，特尼亚诺夫在《文学事实》、《风格学的自述体叙事问题》、《作为演说体裁的颂歌》等文中，都对"纯粹的形式"的特征、重要性，以及与"内容、材料"的关系、区分进行了论述。请见扎娜·明茨等编、王薇生译的《俄国形式主义文论选》，郑州大学出版社，2005年。

② 佛克马、易布思：《二十世纪文学理论》，林书武等译，三联书店，1988年，第26页。

③ 朱立元主编：《当代西方文艺理论》，华东师范大学出版社，1999年，第49页。

④ 转引自赵毅衡：《文学符号学》，中国文联出版公司，1990年，第106页。

⑤ 转引自《文艺理论研究》，第93页，1992年第2期。

本”本身时，就会出现“诗性”。显然，“诗性”，也是“文学性”的关键，取决于“文本本身的品质”。[①] 概言之，符号文本的形式，乃文学性之所在。如果将雅柯布森在《现代俄罗斯诗歌》中的两种说法互参，这个问题会更加清楚。一种说法是：“文学的科学对象不是文学而是文学性，亦即使该作品成为文学作品的那种东西”；[②] 另一种说法是：“如果文学这个学科要成其为科学，它必须承认‘手法’是自己唯一的‘主角’”。[③] “手法”也就是文学之所以成为文学的那个东西：文学性即“形式性”。

“陌生化”理论，同样是“能指中心论”的诗学观。符号是携带意义的感知，[④] “陌生化”并不关心“意义”，而把全副精力放在“感知”上。什克洛夫斯基认为：“艺术之所以存在，就是为使人恢复对生活的感觉，就是为使人感受事物，使石头显示出石头的质感。艺术的目的是要人感觉到事物，而不仅仅知道事物。艺术的技艺就是使对象陌生，使形式变得困难，增加感觉的难度和时间的长度，因为感觉过程本身就是审美目的，必须设法延长。艺术是体验对象的艺术构成的一种方式；而对象本身并不重要。”[⑤] 感觉/知道、审美/认知，或者形式/对象，前者才是艺术的目的，才是艺术之所是的关键。达此目的唯一途径，是千方百计让“感知”变得陌生。作为文学符号的感知，就是语言。所以语言的陌生化程度，即为检验文学性的标准。越是逃离日常生活语言，摆脱“所指”，远离实用，越是具有文学性。散文离日常生活近，日常语言多，文学性偏低。诗歌总是追求“受阻碍的、扭曲的语言”，以至语言只有能指功能，文学性最强。什克洛夫斯基此一观点，内在地与雅柯布森的“文学性”相通。俄国形式主义的其他代表性文论家，比如艾亨鲍姆形式论的文学史观、托马舍夫斯基对情节构成的形式分析，都有“能指中心论”倾向。

三、结构论符号诗学

在符号诗学中，截然划分“形式符号论”和“结构符号论”是困难的，受

---

① 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011 年，第 179 页。

② 雅柯布森：《现代俄罗斯诗歌》，扎娜·明茨等编：《俄国形式主义文论选》，王薇生译，郑州大学出版社，2005 年，第 345 页。

③ 雅柯布森：《现代俄罗斯诗歌》，扎娜·明茨等编：《俄国形式主义文论选》，第 372 页。

④ 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011 年，第 1 页。

⑤ 什克洛夫斯基：《作为技巧的艺术》，载《俄国形式主义批评：四篇论文》，内布拉斯加 1965 年版，第 12 页，转引自朱立元主编：《当代西方文艺理论》，华东师范大学出版社，1999 年，第 45 页。

诟病的可能性极大。对“唯物”独尊的前苏联而言，形式显然“唯心”，20 年代中后期，俄国形式主义文论家被迫流散。如果布拉格学派和巴黎结构主义是“结构符号论”的大本营，那么 1920 年就来到布拉格，1942 年又在共同的逃亡途中，与列维-斯特劳斯邂逅于纽约的雅柯布森，则是其间的信使和先知：他秉持索绪尔的学说，一手牵着俄国形式主义，一手拉着布拉格学派，走向巴黎的结构主义。“俄罗斯”、“布拉格”、“巴黎”，如此血脉相连，怎样一刀两断？

事实上，从“形式”到“结构”，连半步之遥都谈不上，其间的交叉毋庸置疑。形式论符号诗学家维诺库尔就认为，以文学作品的“结构为对象，而不是以创造该结构在时间或心理学方面同时产生的因素”为对象，才是在“研究文学本身”，这样的研究，也才具有“文学科学”的品质。① 托马舍夫斯基也认为，“在作品结构中相同的结构手法，亦即把文学素材联合成艺术整体的方法”，“就是诗学的直接对象”。② 日尔蒙斯基把“结构”作为诗学研究的三大任务之一。③ 伯恩斯坦则对“诗歌的结构分析”提出某些具体构想。④ 在这里，“形式”与“结构”联袂出场，只是“形式”更具主导意义。但是，当结构论符号诗学自成一家时，其与形式论符号诗学的区别，尤其是“结构”与“形式”的区别则是无可争辩的。⑤

任何符号都以“感知”作为形式，直接呈现于我们的感官。但是，这个以“感知”作为形式的符号，却是一个结构、一种关系。在索绪尔那里，是能指和所指的二元结构；在皮尔斯那里，是表达、对象和解释构成的三元结构。而符号与符号之间，文本与文本之间，又构成新的结构，置身于更大的系统。对

---

① 维诺库尔：《诗学·语言学·社会学》，扎娜·明茨等编：《俄国形式主义文论选》，王薇生译，郑州大学出版社，2005 年，第 60 页。

② 托马舍夫斯基：《文学理论》，扎娜·明茨等编：《俄国形式主义文论选》，第 373 页。

③ 维克特·日尔蒙斯基：《诗学的任务》、《抒情诗的结构》，波利亚科夫编：《结构-符号学文艺学——方法论体系和论争》，佟景韩译，文化艺术出版社，1994 年，第 209～294 页。

④ 比如伯恩斯坦认为：“诗歌的结构分析，应当规定诗歌分成为哪些部分，在诗歌分成部分时，一些材料的（语音的、句法的、语义的）因素起着何种作用，用什么方法分清部分，并将它们结合为一个艺术整体。”参见伯恩斯坦：《朗诵理论的审美前提》，扎娜·明茨等编：《俄国形式主义文论选》，王薇生译，郑州大学出版社，2005 年，第 351 页。

⑤ 列维-斯特劳斯就认为，“这两个学派对具体事物所采取的态度截然不同。与形式主义相反，结构主义不愿使具体事物与抽象事物对立，也不承认后者的特殊价值。形式由与自身不同的素材的对立来界定。但是，结构没有特别的内容；它本身就是内容，可以理解为是实在物的属性的逻辑组织中的内容。”参列维-斯特劳斯：《结构人类学》，陆晓禾、黄锡光等译，文化艺术出版社，1989 年，第 114 页。

符号而言，结构生成意义，结构决定意义。文学作为特殊符号，要揭示其意义，就必须研究其结构："评价一部作品的审美价值依赖于作品的结构"，[①] 这是从布拉格学派到巴黎学派结构论符号诗学家的基本共识。托多罗夫说："诗学选定的研究对象是抽象的结构形式。"[②] 如果说，对文学作品内容的考察属于"最严格的历史科学"的话，那么，"文学科学"则是"有关内容的条件亦即形式的一种科学"。[③] 构成文学作品"内容的条件"多种多样，但核心是"结构"。单个作品，可以研究它的结构，雅柯布森和斯特劳斯对波德莱尔十四行诗《猫》的分析，就是典范；[④] 一组作品，置于共时态中，依然有其结构可寻，且更有意义，巴尔特的《论拉辛》即是范例；而将文学作为整体，找出普遍结构，抽象共通概念，则是结构符号论诗学的旨归。

结构论符号诗学最重要的成果之一，是经典叙述学。[⑤] 几乎所有结构论的代表文论家，都对叙述学有所贡献，从他们那里涌现出一批经典著作：格雷马斯的《结构语义学》（1966）、《论意义》（1970），托多罗夫的《诗学》（1968）、《〈十日谈〉语法》（1969），热奈特的《叙事话语》（1972），布雷蒙的《叙事逻辑》（1973）等等。1966 年是叙述学的关键年。受 1960 年列维－斯特劳斯《结构与形式》一文对普罗普《民间故事形态学》批评的激发，巴黎对于叙述学的兴趣和力量不断集聚，终于在这一年集束式地爆发出来：《交流》杂志特地辟出叙述学专号，发表热奈特、格雷马斯、巴尔特、托多洛夫等多位的叙述学专论，掀起叙述学高潮。"叙述学"是托多洛夫在《〈十日谈〉语法》这部著作中提出的，但很快超出诗学范围，被运用到所有的叙事作品。尤其是巴尔特，对建立一般叙述学功不可没。在他看来，叙事作品无时不有，无处不在，极为普遍："对人来说，似乎什么手段都可以用来进行叙事：叙事可以用口头或书面的有声语言，用固定或活动的画面，用手势以及有条不紊地交替使用所

---

① 托多罗夫：《诗学》，赵毅衡编：《符号学文学论文集》，百花文艺出版社，2004 年，第 255 页。

② 托多罗夫：《诗学》，赵毅衡编：《符号学文学论文集》，第 194 页。

③ 罗兰·巴尔特：《文学科学》，《罗兰·巴尔特随笔选》，怀宇译，百花文艺出版社，2005 年，第 129 页。

④ 参罗曼·雅柯布森、列维－斯特劳斯：《评夏尔·波德莱尔的〈猫〉》，波利亚科夫编：《结构－符号学文艺学——方法论体系和论争》，佟景韩译，文化艺术出版社，1994 年，第 212～238 页。

⑤ 有学者基于"从众原则"、"方便考虑"和"学理原因"，建议中国文论界统一用"叙述"取代"叙事"，笔者认为很有道理，尤其赞成"只有被叙述出来后才成为事件"的观点，所以本文采用"叙述"。参赵毅衡：《"叙事"还是"叙述"？——一个不能再"权宜"下去的术语混乱》，《外国文学评论》，2009 年第 1 期。

有这些手段。"[1] 叙述似乎涵盖人类所有意义之域。在结构论符号诗学中，格雷马斯的"符号矩阵"，颇具操作性，对后来叙述学的应用影响较大。[2]

在符形学基础上，重在对文学符号的符义学分析，是结构论符号诗学在方法论上的特点。考察能指与所指之间的意指关系，构成符义学的基本内容。结构论符号诗学家力求依据"最小差异性原则"，[3] 在文学作品中寻找"最小的（或基本的）意指单位"，将其从作品中一个个分割、抽离出来，发现并建立相互间的关系，再根据对立的差异性原则，组合成新的结构，从而与其说是"揭示"不如说是"生产"出作品新的意义来。这就是结构主义活动的"两种典型操作过程：分割与排列"。[4] 列维－斯特劳斯对"俄狄浦斯神话"的分析，是典型例子。在叙述学那里，这个"最小的意指单位"，只是转换成了"最小的叙述单位"，[5] 其性质、功能和操作方法，并未有根本变化：依然是通过对最小叙事单位的分离、组合，建立作品的叙述模式，抵达意义解释。即便是叙述模式中的人物，也只是处于"关系"中的"功能性单位"，其心理的、社会的等等因素被全部抽空。

结构论符号诗学之所以可能，是因为符号系统的差异性原则，以及能指与所指之间的任意性原则。正是这两项原则，开启了结构论符号诗学的另一条道路：解构，也因此从"结构"和"解构"两个方向，鬼使神差地依照系统内部的对立与差异，不无反讽但饶有趣味地、在一个更大的局面上建立起结构论符号诗学体系，并使之具有更为开放的姿态和历久弥新的生命力。德里达从任意性原则中发现裂缝：既然能指和所指之间无理可说，并不存在一个先验的所指保证其能指的确切指向，那么根据逻各斯中心和能指等级所建立的那个结构就是可疑的。另一方面，德里达又将差异性原则进行极端推演：不仅符号与符号之间产生差异，符号自身亦产生差异，且这种产生差异的运动永不停歇——因为符号系统内部并不存在一种可以限制差异运动的结构中心（逻各斯）——符号的意义就只能表现为此一运动中的"延异"、"增补"与"播散"。这样，符号意义的确定性被解构。结构论诗学就此敞开另一维度，并由此分为前期和后

---

① 罗兰·巴尔特：《叙事作品结构分析导论》，《符号学美学》，董学文、王葵译，辽宁人民出版社，1987年，第108页。

② 杰姆逊曾用其理论分析《聊斋志异·鸲鹆》。参杰姆逊：《后现代主义与文化理论》，唐小兵译，第四章第一节，陕西师范大学出版社，1987年。

③ 罗兰·巴尔特：《结构主义活动》，《罗兰·巴尔特随笔选》，怀宇译，百花文艺出版社，2005年，第290页。

④ 罗兰·巴尔特：《结构主义活动》，《罗兰·巴尔特随笔选》，第289页。

⑤ 罗兰·巴尔特：《叙事作品结构分析导论》，《符号学美学》，第115页。

期。前期结构论符号诗学的两员大将巴尔特和托多洛夫也纷纷倒戈。这一“倒戈”从反面证明了结构论符号诗学前后期的内在联系。

四、模式论符号诗学

模式论符号诗学，建立在符号学理论自身的发展上。索绪尔《普通语言学教程》中的此一观点，为这种发展提供了基础：符号学的对象“是以符号任意性为基础的全体系统”，“事实上，一个社会所接受的任何表达手段，原则上都是以集体习惯，或者同样可以说，以约定俗成为基础的。”[①] 表达手段是约定俗成的，约定俗成通往集体习惯，而集体习惯是一种文化惯例。这就找到了符号与社会文化之间的通道。这条通道实际上也是“语言”通往“言语”的通道。这一观点具有极大的生发空间。哥本哈根学派创始人叶尔姆斯列夫，在这条通道上继续架设桥梁，将此演绎为：“模式—规范—用法—言语”，并进而简化为“模式—习惯用法”。[②] 这一简化对后世文论家的最大启发是：任何符号模式最终落到文化惯例。这是对索绪尔、叶尔姆斯列夫观点“顺着读”的结果，如果“倒着理解”又可得出这样的结论：“言语”、“习惯用法”既然通往“模式”、“语言”，而“模式”、“语言”是具有系统性的，那么“言语”就同样具有系统性。这是索绪尔先前没有料到的，他只承认“语言”的系统性，并以此奠定其符号学大厦的基石。但事实上，他的理论已经预设了多方面的可能。巴尔特正是在这里得到启发，认为任何日常言语活动、符号行为，哪怕是“个人习语”都有系统性，且较之“语言”的系统性更丰富。[③] 他由此展开了对“衣着系统”、“食物系统”、“汽车家具系统”等等的符号学历险，并抽象出完整的符号意指系统。这一系统由逐级包含的三个层次构成，即“真实系统”、“直接意指”系统和“含蓄意指”系统。“直接意指”系统是“元语言”，而“含蓄意指”则进入修辞层面，抵达“意识形态”。[④] 莫斯科－塔尔图学派，进

---

① 索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，商务印书馆，2010 年，第 103 页。

② 不同的翻译用词不一。请参罗兰·巴尔特：《符号学美学》，董学文、王葵译，辽宁人民出版社，1987 年，第 11～12 页；罗兰·巴尔特：《符号学原理》，李幼蒸译，中国人民大学出版社，2008 年，第 6～7 页。

③ 落实到文学上，巴尔特同样认为：“一个作家的‘语言风格’，它总是被某些来自传统——也就是来自社会——的言语模式所充满。”罗兰·巴尔特：《符号学美学》，董学文、王葵译，辽宁人民出版社，1987 年，第 16 页。

④ 罗兰·巴尔特：《流行体系：符号学与服饰符号》，敖军译，上海人民出版社，2000 年，第 32～47页。

一步创立“模式”符号理论：符号系统是指“能进行模式化的系统”，是“可以建立能在认识过程中再现事物的‘模式’的系统”，[①] 符号以其模式化功能，不是“反映”现实，而是“构造”现实。“模式”即如索绪尔的“语言”，具有某种“先验性”。

符号既是“模式”的，又是“意识形态”的；符号的模式化功能构造现实等符号学理论，对于符号诗学突破单纯的“形式论”和“结构论”具有革命意义。事实上，与“形式论”和“结构论”相伴随的反思，尤其是在后来对其批判的思潮中，已表现出将文学的“形式”、“结构”与社会文化、意识形态贯通的诗学取向。[②] 比如穆卡洛夫斯基就认为：“具体艺术作品只是一种外在符号（用索绪尔的术语就是能指），它在集体意识里产生相关的意义（通常被冠之以‘审美对象’），这些意义是由那些某一社会集团所共有的、同时又由具体作品所激发的主观意识状态所决定。”[③] 但真正将社会意识形态纳入“形式”和“结构”，创立模式论符号诗学的，是莫斯科－塔尔图学派的洛特曼。其诗学主张，具体形成于他在20世纪六七十年代出版的《结构诗学讲义》、《艺术文本的结构》、《诗歌文本分析》、《电影符号学与美学问题》等一列论著中。洛特曼将所有作为上层建筑的、建立在意识之上的语言模式的类型，都定义为第二模式系统，从而提出“艺术是第二模式系统”的命题。[④] 洛特曼在《文化符号学研究纲要》中指出：“第二模式系统是指借助它可以建立世界模式或部分世界模式的符号系统。”[⑤] 文学便以这样的符号系统，建构或部分建构属于自己的“世界模式”。文学文本的结构，即具有这样的模式功能，就是作品的“思想内容”：“作品的思想——内容就是它的结构。艺术品的思想总是一个模式，因为它重新塑造了现实的形象。”[⑥] 模式、结构即思想、内容，就把偏重于符形学、符义学的符号诗学，引向了将“符形学”、“符义学”与“符用学”结合的道

---

① 杜桂枝：《莫斯科－塔尔图符号学派》，《外语学刊》，2002年第1期。

② 比如巴赫金在《马克思主义与语言哲学》中指出符号与意识形态同在，“哪里没有符号，哪里就没有意识形态”。参巴赫金：《周边集》，李辉凡等译，河北教育出版社，1998年，第349页。而杰姆逊《语言的牢笼》，对形式论、符号论诗学的思辨所达到的深度和广度，使之成为西方马克思主义的代表作之一。

③ 转引自汪正龙：《穆卡罗夫斯基的美学思想——兼论布拉格学派的美学贡献》，《广州大学学报》，2006年第6期。

④ 洛特曼：《艺术文本的结构》，胡经之、张首映主编：《西方二十世纪文论选》第二卷，中国社会科学出版社，1989年，第362页。

⑤ 转引自张海燕的博士论文《洛特曼的文化符号诗学理论研究》，第79页。

⑥ 洛特曼：《艺术文本的结构》，胡经之、张首映主编：《西方二十世纪文论选》第二卷，中国社会科学出版社，1989年，第366页。

路。洛特曼对普希金《叶甫盖尼·奥涅金》文本结构的分析，就是这种理论的成功实践。

洛特曼模式论符号诗学的另一重要贡献，是充分注意到了文学文本的“交流功能”。文学文本是信息“发送者与接受者共有之物，它使得交流行为成为可能。”① 文本信息的多寡与文本结构的复杂程度成正比：结构越复杂，信息越丰富，反之则越少。而文本信息是否被接受，则取决于发送者与接受者是否有相同的“代码”。正是“代码”的不一致，导致古今各国对同一文本信息接收的歧异甚至困难，也是相同文本有着不同解释的原因。代码的多元性决定了文本解释的多样性。而多元化的代码，是形成于不同的文化语境的。所以，是文化语境最终决定了文本信息的传递，亦即文本意义的建构。这样，就从文学文本接受的角度，打通了文学符号、文本与社会、文化沟通的渠道。关键在于，在洛特曼那里，文学文本的这种“交流功能”与“模式功能”是一而二、二而一的：“任何交流系统都具有模式的功能，相反，任何模式系统也扮演着交流的角色。”② 这就将模式论贯穿于符号诗学始终，建立起完整体系：从模式即内容的角度，将社会、历史、文化带入文本；从交流即模式的角度，串联起作者、读者、文本诸因素，符号诗学由此向外界全方位敞开，但又没有脱离符号学这个中心。由此，洛特曼的符号诗学受到佛克马的高度评价：“洛特曼的研究方法好在运用同一符号学的方法，既分析文学文本的内部结构，又分析文本和社会－文化环境的外部关系。如果这一方法使我们能够填平文学的接受研究以及文学的社会学研究同新批评的自主解释以及内在解释之间的鸿沟，并且把这些高度歧异的方法的研究成果联系起来，那么洛特曼的书将在文学研究中的确带来一场哥白尼革命。”③

五、解释论符号诗学

洛特曼引发了这场符号诗学的“哥白尼革命”，意大利人艾柯，沿着另一路径，试图将它进行到底。在 20 世纪 70 年代，人们已经看到了“接受美学”

---

① 洛特曼：《艺术文本的结构》，胡经之、张首映主编：《西方二十世纪文论选》第二卷，中国社会科学出版社，第 370 页。

② 洛特曼：《艺术文本的结构》，胡经之、张首映主编：《西方二十世纪文论选》第二卷，第 370 页。

③ 佛克马、易布思：《二十世纪文学理论》，林书武等译，三联书店，1988 年，第 50 页。

与“符号学理论”有可能融合的趋势，[①] 到艾柯那里，则预示了建立解释论符号诗学的无限可能。[②] 而这时的“解释”，远不是接受美学之“阐释”了。

滥觞于索绪尔和皮尔斯的两条现代符号学河流，历经半个世纪的奔腾咆哮，终于在艾柯这位百科全书式的学者那里，汇聚成汹涌澎湃的“一般符号学”巨流，为解释论符号诗学的产生和发展，奠定坚实广阔的基础。艾柯站在巨人的肩膀上，沟通索绪尔与皮尔斯，综合叶尔姆斯列夫多重二元符号论与皮尔斯的三元符号理论，并将后者的“解释项”加以发挥和拓展，创新符号及符号生产理论，突破语言/非语言符号、人工/自然符号的界限，彻底打开符号学的封闭体系，向人类文化全面开放。艾柯的符号学理论，在符号和符号的构成及其相互关系、符号组成及其所依据的符码系统、符号或符码运作所依存的文化系统这三大符号学研究领域，[③] 都卓有建树。我认为，艾柯对符号学最关键的贡献是两个：一是，将符号的本质界定为“替代”；[④] 二是，把符号之所是的根本原因锚定在“解释”。而且，这两方面又是相互关联的：一物替代另一物即成符号，而一物之所以能“替代”另一物取决于“解释”。换言之，符号依靠解释成为自身，事物因解释成为符号。如果说，索绪尔发现了符号是能指和所指的一种结构，艾柯则找到了联系其间的纽带，或者找到了使能指和所指的身份得以成为可能的原因；如果说，皮尔斯探测到符号是表现、对象和解释的三位一体，那么艾柯则确立了解释在其间的核心地位和决定作用。解释不再依赖能指和所指，也不依赖表现和对象，而成为相对独立的东西。这种相对独立的东西，依存于代码。代码由一个社会的文化惯例所决定。所以谁掌握了社会的文化惯例，谁就掌握了代码，掌握了解释权，掌握了生产符号的方法，也

---

① 佛克马、易布思：《二十世纪文学理论》，林书武等译，三联书店，1988年，第200页。

② 之所以称“解释论诗学”，是想与读者中心论的“阐释”区别开来。“阐释”在如今的文论中，已有自己的“约定俗成”和确切所指。事实上，艾柯笔下作为符号学的“解释”与作为接受美学的“阐释”之间，有着明显的分野。另文再论。

③ 参约翰·菲斯克对符号学研究三个主要领域的划分，具体见约翰·菲斯克著《传播符号学理论》，张锦华译，台北远流出版事业公司，2001年，第60页。

④ 艾柯说：“符号学研究能用作符号的所有事物，能在意义上代替别的事物的就是符号，这些事物不一定存在或只在符号代表它们时才出场。因此，符号学原则上是研究一切可以用来说谎的东西。”（参 Winfred Noth, *Handbook of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990, pp. 325—326.）他在另一处又说：“我建议把符号界定为这样一种东西，根据既定的社会习惯，它可被视为代表其他东西的某物。”（参 Umberto Eeo, *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, 1976, p. 16.）他更简单的说法是：“一个符号是X，它代表一个不存在的Y”。（参 Umberto Eeo, *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, 1976, p. 2.）当然，洛特曼也有过类似的看法：“符号最基本的特征就是具有实现替代功能的能力。”（转引自张海燕的博士论文《洛特曼的文化符号诗学理论研究》，第78页）

就可以操纵任何事物成为这样或那样的符号，或者说可以使任一事物替代他物成为符号。解释使符号成为可能，代码又使解释成为可能。这样，艾柯创造了自己的“代码理论”：代码是具有自动生成性的符号系统，是具有符号之符号意义的“元符号”。[①] 所谓代码的自动生成性是指，一个代码就是一个意指系统，与实际的接受者及其解释行为可以没关系：“只要代码在‘代表’物与其相关项之间预见到一种既定的对应关系即可，此对应关系适用于每一可能的接受者，即便无接受者存在或永不会有接受者存在也无妨。”[②] 恰如一位日本学者所言：“代码的理论最终保证符号意义脱离指示对象这一状态。正因为如此，即便现实并不存在的符号内容，符号的意义也得以被确保，从而也能通过符号制造谎言。”[③] 正是在这个意义上，艾柯认为符号难有确切所指，符号相对于人们习以为常的“真实”而言，可能是在“撒谎”，符号学是关于“撒谎”的理论。随着一个高度符号化时代的来临，事物愈来愈远离其实用意义，大局面反讽成为事实，在这时，艾柯符号理论的有效性和阐释能力越来越强大地显示出来；也越来越证明了他关于符号学的两种假设：“（ⅰ）全部文化必须作为一种符号学现象而进行研究；（ⅱ）文化的所有方面都可以作为符号学活动的内容而加以研究。”[④] 符号学在艾柯那里，既包括“代码理论”，又包括“符号生产理论”，分属意指符号学和交流符号学，文化乃是具有交流功能的意指系统。由于代码就是社会规约、文化惯例，其存在本身就已确保符号交流功能的实现。在这里，我们看到了艾柯与洛特曼的有趣对接：符号在洛特曼那里所具有的“模式”和“交流”的双重功能，被艾柯的“意指”和“交流”的两个系统所延续、代替和改写。

代码促成解释，也促成交流；解释是代码的现身方式，也是交流的前提和过程。解释项在艾柯的符号理论中举足轻重：“解释项是确保符号的有效性的因素，即使在没有解释者的情况下也如此。”[⑤] 解释项也是联结符号理论与符号生产理论的核心要素。应该说，艾柯围绕“解释”建立起了自己的“一般文本理论”：信息的“发送者”，依据“代码”形成“编码文本”；“编码文本”经由“信道”生成“符号文本”；“符号文本”通过“接受者”在具体“语境”和

① 我觉得，只有生造“元符号”这个概念，才能明确表达艾柯代码的实质。
② Umberto Eeo, *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, 1976, p. 8.
③ 篠原资明：《埃柯：符号的时空》，徐明岳、俞宜国译，河北教育出版社，2001 年，第 85 页。
④ 乌蒙勃托·艾柯：《符号学理论》，卢德平译，中国人民大学出版社，1990 年，第 25 页。
⑤ Umberto Eeo, *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, 1976, p. 68.

“环境”中获取的“代码”进行“解释”，最终形成“解释文本”。[①] 这样，一个文本的完成终结于解释。或者说，亦如解释使符号得以可能，同样解释也使文本成为可能。当然，一个文本如何解释，涉及诸多因素：与文本相关的语言成规、文化成规、前解释以及接受者的阅读经验等等。新近，中国学者赵毅衡将艾柯理论继续向前推进，形成更为完整的文本理论体系，尤其是提出“伴随文本”的概念，并建构起较为庞大的“伴随文本体系”。他认为，“每一个符号文本都靠一批伴随文本支撑才成为文本”，这些伴随文本可分为“显性”、“生成性”和“解释性”三大类，以及“副文本”、“型文本”、“前文本”、“同时文本”、“元文本”、“链文本”和“先后文本”等七小类，深入辨析了“普遍伴随文本与文本间性”的关系，得出“伴随文本执著”的结论，并试图开掘更为隐蔽的文化机制下的“深层伴随文本”。[②] 伴随文本之所以重要，就在于它通过影响解释而影响文本的形态。

艾柯基于解释的符号和文本理论，虽然在最一般的意义上也适合文学符号、文学文本，但在我看来，他还没能够建立起真正的解释论符号诗学，或者说他只是为这种诗学的产生和发展，从符号理论、文本理论上开辟和廓清了道路。尽管在《开放的作品》中即现端倪，后来在《〈玫瑰之名〉备忘录》、《阐释的界限》等著作，以及《诠释与历史》、《过度诠释文本》、《在作者与文本之间》等文章中，艾柯的“文艺阐释学”思想闻名遐迩，但我以为，这只是对盛极一时的“接受美学”的某种“调和”和“修正”，并非是其符号和文本理论中极富原创性、生发性的解释论向符号诗学方向的深化和丰富，相反甚至是某种程度的“下降”：之所以反而声名显赫，是因为无意中迎合了世俗，即便其“模范作者”、“模范读者”、“文本意图”等概念的提出超出同代人。赵毅衡在“虚构中如何述真”、“广义叙述学”的有关论述以及《意不尽言》等著作中，[③] 对解释论符号诗学的建构作了富有洞见的探索，让我们看到了建立解释论符号诗学的广阔空间。

六、结语：可能世界的诗学

符号学是意义之学，相应地，符号诗学乃是文学的意义之学。但符号学研

---

① Umberto Eeo, *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, 1976, p. 414.

② 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011 年，第 141～158 页。

③ 参赵毅衡：《符号学原理与推演》有关章节，及赵毅衡著《言不尽意——文学的形式－文化论》，南京大学出版社，2009 年。

究意义，与其他人文科学不同，它不直接“给出”意义，而是探测意义形成的机制。换言之，符号学不具体回答“意义是什么”，而是解决“符号如何产生意义”。相应地，符号诗学只是探寻文学意义生成的原因，它是文学的方法论，不是认识论。符号诗学是通过对文学意义形成机制的不断的方法论革命，去持续推动文学新知的产生。[①] 因此，不是所有以符号学冠名的文学论述都是符号诗学，甚至个别以符号诗学指称的，也不是。

近百年来，随着符号学的演进，符号诗学关于文学意义的探究，粗略地走过了一条从意义在形式、意义在结构，到意义在模式、意义在解释的道路，实现了从较为单纯的文学符形学，到文学符义学，再到文学符用学，以及将三者打通，深入更为隐蔽的社会规约、文化惯例的跨越。诚然，符号诗学的最大梦想，也许是一劳永逸地打捞到文学意义生成的最终模式，或者说探明方法论上的终极成因，但谁知，那只舞动文学意义的看不见的手，被狡黠的上帝隐藏在人类或许永远不能到达、只可无限趋近的地方，这意味着符号诗学有着不竭的动力与永远无法穷尽的魅力。雅柯布森、巴尔特、洛特曼们，各自收获自己时代的战利品，志满意得或不无怅惘地随夕阳西下，而东方初升的朝阳带着一群新生的探索者，又踏上了那条不绝的征程。但前辈留下的遗产是厚重的，且具无穷的启示意义。比如，从雅柯布森符指过程分析六要素，到洛特曼符号“模式”与“交流”的两重功能，再到艾柯关于符号“意指”与“交流”两个系统的理论，层层深入地揭示出一个道理：符号与传媒，犹如硬币之两面。正如传媒学必然是符号学的，文学传媒学也必然是符号诗学的。越到后来，越深入到今天这个时代的腹地，符号学、符号诗学中的传媒面向，不仅在符号学家那里越来越受到重视，而且也会在符号学、符号诗学的研究中，越来越敞现出来，成为要害部门、学术重镇。这里蕴涵了符号学和符号诗学发展的无限生机与令人兴奋的广阔前景。

既然符号诗学是文学意义的方法论，[②] 因此它不直接处理文学符号与实在世界的关系，它把这块地盘慷慨地留给了古老的文学认识论。这就决定了它不

① 正是在这个意义上，本文不认为由艾略特、瑞恰慈引导的美国新批评属于“标准”的符号诗学，虽然它告诉我们文学的意义在文本，并给予了“语义分析”、“细读法”等意义分析工具，却没有说明为什么文学的意义就在“文本”，不在别处，更没有完整地揭示出文学文本的意义生成机制。虽然瑞恰慈《意义的意义》对文本符号分析所作出的贡献是如此的卓越。

② 国人有轻方法论，重认识论的倾向。没有方法，何来认识？

同于建基于认识论的现实主义、浪漫主义、象征主义甚至现代主义那样的诗学。[①] 它处理的是“符号事务”，“而一个符号并不是作为物理世界一部分的那种现实存在，而是具有一个‘意义’。”“事物之于符号的区别”乃是“现实性与可能性之间的区别”，[②] 就此而言，符号诗学是可能世界的诗学。对此，结构论符号诗学家托多罗夫有过一个很好的说明：“结构主义者的研究对象并不在于文学作品本身。他们所探索的是文学作品这种特殊的话语的各种特性。按照这种观点，任何一部作品都被看成是具有普遍意义的抽象结构的体现，而具体作品只是各种可能的体现中的一个而已。从这个意义上讲，结构主义这门科学所关心的不再是现实的文学，而是可能的文学。换言之，它所关心的，是造成文学现象特征——文学性——的抽象性质。”[③] 显然，这个可能世界的诗学，还必须对文学符号这个特殊的可能世界的意义建构作出“猜想”，在一个相对于“实在”的“非在”中，寻找更深层次的“非在”：生成那个非在的意义的东西。这就意味着，符号诗学不是实在世界、经验材料的“给予”，或者说符号诗学不是被给予的，“而是永远在制造之中”。[④] 这种“制造”充满风险，任何一次探寻，都是一次历险：它是假设的、推论的，甚或是皮尔斯、艾柯“试推法”的、“试错法”的。但正是在这种历险中，符号诗学给出了文学意义的多种“纯粹的逻辑可能性”。我们需要这种可能性：它能充分自由地构造各种形式的符号诗学体系，以便给文学思维提供一切智力工具。也正是在这种历险中，符号诗学建构了一个又一个文学意义的乌托邦。[⑤] 我们需要这样的乌托邦，因为“乌托邦的伟大使命就在于，它为可能性开拓了地盘，以反对对当前现实事态的消极默认。正是这种符号思维克服了人的自然惰性，并赋予人一种新的能力，一种善于不断更新人类世界的能力”。[⑥]

正因为是历险，符号诗学充满陷阱，可供进一步查验的问题不少。比如，符号诗学一不小心，就会沦为一般符号理论或文本理论，而忽略了其作为文学理论的特殊性。再如，符号诗学关于文学符号、文学文本意义特性的猜想，依然不够深入，还有大片处女地亟待开垦。再比如，当符号诗学遭遇“解释论”

---

① 所以，凡是从认识论的角度去看待和评价符号诗学，哪怕是其中的概念，比如“形式”、“文学性”等，都不得要领。

② 恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1985 年，第 72 页。

③ 托多罗夫：《诗学》，赵毅衡编：《符号学文学论文集》，百花文艺出版社，2004 年，第 190 页。

④ 恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1985 年，第 77 页。

⑤ 列文就将洛特曼的《结构诗学讲义》称为“一本正统的独一无二的充满符号乌托邦的符号学著作”，转引自张海燕的博士论文《洛特曼的文化符号诗学理论研究》，第 13 页。

⑥ 恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1985 年，第 78 页。

的时候，一种危险就出现了：既然解释就能出意义，其他关于文学意义的猜想是否就显得多余？如是，作为意义之学的符号诗学，就有被自身消解的可能，其作为严格学科的价值亦会受到质疑。在这时，像皮尔斯、艾柯、赵毅衡等符号学家那样，将“解释”始终置于严格的符号学意义下操作，就不仅显得至关重要，而且几乎是“性命攸关”。

（作者单位：四川大学文学与新闻学院、符号学—传媒学研究所）

主体哲学与符号学

文一茗

自我处于一个高度弹性的阐释过程之中，是一个充满弹性的符号化过程。在关于自我的种种阐释中，自我的概念演绎出一部从主客二维自我向三维自我过渡的趋势。本文将“自我”视为一个符号，从符号学原理梳理自我的种种概念，来看主体哲学与符号学的关系。

一、自我意识

自我是具有自反性与对话性的概念，因此，“自我意识”这一概念性是一个充满元意识色彩的符号，即要求站在自我的元层面来回视自我。但是，“自我意识”这个概念的诞生带有胎记般的悖论色彩，因为自我反思或自我意识听起来有点像自己拔起自己的头发脱离地面。这就是哲学史中麻烦的自反性的盲点（blind spot）问题，也是卡尔（David Carr）所说的“主体性的悖论”（The paradox of subjectivity）[①]。同时作为反思主体与被反思客体是否可能？自我需要一个他者作为反思自身的一面不可或缺的镜子。“我是谁”这个问题必须放到“我与谁的关系”的互动网络中来考察。这不是否认自我的独特性，不是用他性来泯灭自我的个体性；而是回到自我与他者的邻近性中反观自我的独特性。一个人与其他人的结合才产生出作为纯粹意志的自身意识（H. Cohn）；人的本质被揭示为不是自为的，而是与周围世界处于不可分割的状态中（Martin Heidegger）；自我通过他的种种行为被重新理解（Paul Ricouer）。而深受利科影响的高概（J. C. Coquet），在其《话语与主体》（该书标志着

① David Carr, *The Paradox of Subjectivity*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999。

主体符号学的产生）中，将语言中的主体概念认定为是一种自我承认、自我负责，并指出话语研究应从作为陈述机体的主体出发，区分出符义主体/非主体，以及符义主体的四种情态。这就把萨特强调的人（作为存在主体）为自己负责，以及格雷马斯的机械叙述方阵进行有机整合，并将主体研究的触角深入到文学文本的叙述形式分析中。思考"我是谁"必然导向对"我应该成为谁"的追问。霍尔在其梳理性的册子《主体性》中，认为自我不是一个思而不行的主体，而是将反思的终极目的指向自我矫正的动态行为主体，是在道德上对自我负责的行为主体（moral agent）①。

二、符号自我

罗伯特·威利在《符号自我》（*The Semiotic Self*）一书中将自我理解为一个充满社会性、对话性及自反性的符号。自我处于一个高度弹性的阐释过程之中，是一个充满弹性的符号化过程。符号的自我在时间上分处于当下、过去、未来三个阶段。当下通过阐释过去，而为未来提供方向。用符号学术语讲，当下（the present）是一个符号（sign），过去（the past）是符号指代的客体（object），而未来（the future）则是解释项（interpretant）②；或者说，当下是正在叙述的主我，过去是被述的客我，未来则是接受这一叙述的"你"（即将成为的自我）；当下我是说者，过去我是被说者，未来我则是一个听者。威利的符号自我是米德与皮尔斯的自我模式的综合，将皮尔斯符号流模式与米德的自我的反思结构合为一体：将米德的主我－客我（I－me）与皮尔斯的我－你（I－you）模式综合成为主我－你－客我（I－you－me）三元模式；相应地，从时间角度而言是当下－未来－过去（present－future－past）；用符号术语形容就是符号－客体－解释项（sign－object－interpretant）。主我实际上就

---

① Hall Donald, *Subjectivity*. New York and London: Taylor & Francis Group. 2004. p.134. 本书以"能动性"（agency）为关键词，追溯了主体性演变历史，认为每个历史时期人们对主体性的独特理解（包括内涵与外延的嬗变）都应和并照射出了特定历史时期人追问、反思、矫正自我的行为能力。参见 Norbert Wiley, *The Semiotic Self*, Chicago University Press, 1994, p. 80.

② 传统符号学中将符号理解为二元关系模式，即能指与所指。皮尔斯认为符号的意义在于第三个元素：解释项（interpretant），是从符号及其语境中释义出来的符号意义；而莫里斯则认为解释项是以某种方式对符号起反应的倾向；雅柯布森所说的符号的指称物（referent）即语境类似于胡塞尔的"意向中的客体"（object as it is intended），即意识活动与被意向客体之间的意义；舒茨进一步将符号传达过程中的第三层关系视为从符号体系中抽取出的"意义"，以及由经验组成的"指示物"，即相当于皮尔斯所说的：意义是能指与所指之外的第三物。

是主我—当下—符号（I—present—sign）三元模式；你是你—未来—解释项（you—future—interpretant）；而客我则是客我—过去—客体（me—object—past）。这些表述指明了时间、符号以及内心对话之间互动的功能。如果分开看待两种对话会更清楚地意识到这一点，主我及你之间的直接对话也同样是符号和解释项之间，以及当下和未来之间的互动。主我和客我之间的间接对话也同样是符号与客体，以及当下与过去之间的互动。威利的贡献源于他意识到米德在阐释何为符号、何为语言时并没用说清楚。鉴于此，威利援引了皮尔斯的三项式理念：符号、解释项及客体之间所呈现的三角关系。这种关系也可以构建为理念（符号）、外界（客体）之间的关系；这当然就涉及哲学议题中亘古不变的认知论：我们如何知道我们自己的观念对应于外界的具体客体？皮尔斯的解答是：二者之间并不能对应，至少不能直接对应。符号与客体，理念与外界之间总是由一个第三方联系起来——解释项，或作为行为者的人。正是人的行为将各种符号与客体联系起来。

符号自我的动态阐释性使人拥有充分全面的自反能力。符号自我的三元关系模式，即上述的"主我—你—客我"（I—you—me）的循环圈，将反思的自我放入"他者"的位置；这种"他性"就建立在与他人的一致性的基础之上。自我意识的自我意识是自我关于自我的对话，处于第二秩序的思维层面，有别于主体对日常客体的（第一秩序）普通思维。人在一个集体（与他者）中的归宿感形成自反性力量。这种一致性使得"移情换位"、"角色扮演"（米德语）等能力成为可能；而这又进一步形成自反性能力。事实上，威利将"自反性"与"一致性"视为自我理论中的两大核心概念，认为它们有逻辑意义上的相互依赖性。自反性和阐释是同时发生的，都是交流的本质特征。在内心深处，主我以阐释的方式向你说话，同时以自反的方式与客我说话（即与自己说话）。那么，自我不只是自反性的，还是自反—阐释性的；并且正是这种特征，使它与"其他客体以及身体"区分开来。两种过程对于定义自我都是必要的，因为它们都是人性的特质。我们在内心不能只是反思而不能阐释；反之亦然[①]。

在思维的第一秩序中，"主我"（I）不能看见"主我"。可是在思维的第二秩序中，完整的自我可以成为自反性的客体。在物理和生物自反性的情况下，自识的盲点位于第一秩序，即：部分客体看不见自己，因为那个部分正是执行观看或反射的主体。身体分为两个部分，并且因此它只能看见自身的一部分。自我反思的人类也同样分成两个部分，可是人类不是通过分裂自我，而是通过

① Norbert Wiley, *The Semiotic Self*, Chicago University Press, 1994, p. 122.

复制自我达到这一点的。正在反思的人，在第二层次或元层次克隆一个我或者说复制了自我。现在，自识的盲点完全位于客体之外。自我反射的人工制品或生物只能看见自己的一部分，其盲点就在内部。而人则可以看见自己的所有，因为其盲点在自身外部，即位于元层次的瞭望台上，通过它，盲点可以看见自身[①]。也就是说，符号的自我是双层面的自我。发出主体通过符号文本来自反性地呈现（并矫正）其符号的自我。

三、主体符号学

从格雷马斯（A. J. Greimas）开始，人们都试图建立一门“主体符号学”，但至今这还是一项未竟的事业，其中一个重要的原因是主体（subject）这个概念至今依然纠缠不清。自笛卡尔以来，西方思想史就围绕着主体问题展开。赵毅衡建议：将“自我”当做主体的同义词来使用，用自我符号学（semiotics of self）来代替卷入太多复杂问题的主体符号学（subjective semiotics）[②]。在符号学的实际分析操作层面上，主体与自我这个概念可以互换。并且，作为主体的自我，与他者相对出现，自我的存在，以他者的存在为前提，他者成为认知自我的不可或缺的参数。主体符号学的任务，就是探讨自我与身份在符号学中的关系，讨论文本身份的构成方式，以及与符号自我的关系。自我是一系列身份的社会构成。身份是具体的、游移的，在历史文化语境中正在形成（becoming）；而自我的符号结构是固定的、普遍的，演绎着具体身份的抽象模式。如果说身份是每次达意的临时性安排，那么自我就是所有身份的集合形成。因此，只有将具体身份与自我的符号结构并置起来，才能使对身份的探讨避免流于随意偶然。

身份是社会性的，自我是个体性的。身份是自我进行社会表意的面具。身份是自我存活于世所必须选择的一系列角色。个体总是希望通过自觉地进行身份的排列组合构成一个统一、连贯，并因此能被有效阐释的人格。而这个被阐释的人格也很难说是源于自我个体意志的。它是有待生成的，高度依赖于社会阅历与个体内心的较量与协商。然而，一旦这个人格成形，自我在身份链接中就倾向于保持人格统一性。除非，反思的符号自我渴望（或者遇到外力被迫）超越既有的那个“我”。总之，对于身份的选择受控于自我与社会压力之间的

① Norbert Wiley, *The Semiotic Self*, Chicago University Press, 1994, p. 122.

② 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011 年，第 343 页。

张力。自我因此是一个处理身份的过程——一个通过处理身份来应对社会，立足于世的过程。

文本作为意义被感知的实体，都具备某种身份。文本身份之于自我的意义在于，文本身份可以影响自我的符号结构与位移。从时间上讲，符号的自我分为当下、过去与未来三个阶段，其中，过去我是被当下我阐释的符号客体，而未来我则是符号的阐释项，它不停接受着当下我对过去我的阐释，以形成一个更新的自我。那个能说“我的历史”的主体——为了先行的将来，通过不断地向前投射自己，通过不断地认识和实现存在的新的可能性，才得以过着人的生活；自我总是一个已被抛到我自己前面去的存在。我的存在始终都不是我可以作为已完成的对象而加以把握的东西，它始终是新的可能性，始终是悬而未决的，过去的意义取决于将来的揭示。

符号学关注的是达意方式，自我通过符号进行表意和解释活动，并希冀他者的回馈。因此，符号传达是一个互动的信息传播过程，体现出两个主体之间的互动关系，而非单向的意图输出。符号文本存在于发出主体与接受主体之间，符号文本是互动性文本。在一个文化中，符号文本互动产生后，才进入传播流程。符号文本是一种符号意指过程，它不是从能指到所指的直通车，而是在文本信息过程中使意义不断增殖，使符号自我不断繁衍的过程。从发出主体附于文本的意图意义，文本本身所携带的意义，接受主体悟出的阐释意义。这三种意义不一定完全对应。符号表意行为是这三种意义不断交锋的过程。但是，传达过程中，发出主体或接受主体如果能够互相承认对方是符号表意行为的主体。这三种意义在表意过程中可以实现各种调试应变。两个主体只有承认对方的存在，表意和解释才得以进行。发出主体以一个能解其中味的他者为基础；接受主体也以为我式的解读模式来构建自我。

符号文本的生产和传播，迫使发出主体和接受主体考虑到对方的存在，以对方的存在作为自己存在的前提。以身份互动来调整自我在符号交流中的位置。

四、符号文本中卷入的主体问题

在叙述学中，主体被认定为文本所表达的主观感知、认识、判断、见解等的来源[①]。叙述主体（而非真实作者）才是小说文本信息的源头。

① 赵毅衡：《当说者被说的时候：比较叙述学导论》，中国人民大学出版社，1998 年，第 23 页。

叙述是表意的活动。叙述可以采用几乎任何可以表意的工具。实际上凡是用一种符号手段再现一系列的事件，而这些事件的排列又是具有一定的“可跟踪性”时，这个符号意指过程就称为叙述[①]。符号，是用来表达意义的。也就是说，叙述是符号的一种动态的运用。文学文本是一种符号意指过程。文学叙述中的符号不是能指到所指的直通车，而是在文本信息传递过程中使意义不断增殖，使符号自我不断繁衍的过程。从文本本身的“意义”（如阐释学者们比如赫许所坚持的那样）到被悟出的“意义”（如后结构主义者所解构而得的那样），是叙述者的“建构”与受述者的“解构”不断交锋的过程。

叙述主体在文本层面分化为：隐指作者——叙述者——人物（说者）；以及与之对应的隐指读者——受述者——人物（听者）。叙述文本要生成意义，叙述主体就离不开他者的介入与互动。对整个文本的充分理解，必须放置到叙述主体与接受主体之关联的动态网络中。甚至，可以将他者视为叙述得以展开的动力。可以从两个层面来理解“意义”：一个是指文本本身的意义，那么，另一方面就更强调被悟出的意义。叙述主体的每一次分化，都建立在其预设的一个“他者”的基础上。也就是说，叙述主体的意图（即意义生成的源头），在与其对应的阐释主体的互动关系中，形成意义的自我增殖。这是就从叙述主体与阐释主体的垂直对应关系而言；另一方面，在这个叙述交流图式中，还应注意到的是：沿着叙述主体分化的水平方向，逐层往下分析。每一层的主体与其高一层/低一层的叙述主体之间的关系，是怎样诠释着叙述主体的意图。

叙述主体和阐释主体分别以不同方式构建自我：一方面，叙述主体的行为是以预设一个能或愿“解其中味”的他者为基础；另一方面，阐释主体也在以一种“为我”式的解读模式在阅读行为中或认同或反思地构建自我。最后，以主体性视角审视叙述行为，会发现：叙述主体既作为囿于此世的客体，又是为此世注入意义、供自己消费的主体。这说明“满纸荒唐言”的价值在于：在经验世界中创造一个叙述世界，反过来与前者对峙。叙述，是为了使生活体验显得有意义。诗人懂得世界没有意义，通过主动赋予世界以意义来向世界索求意义。“假语村言”的游戏笔墨，陶情怡性正是将叙述主体、阐释主体在“作者不知，抄者不知，并阅者也不知”的叙述世界里体验存在。

比如布斯在《隐含作者的复活：为何要操心?》[②] 中谈论小说叙述中的隐

① 赵毅衡：《文学符号学》，中国文联出版公司，1990 年，前言，第 1 页。

② 韦恩·布斯：《隐含作者的复活：为何要操心?》，《当代叙事理论指南》，北京大学出版社，2007 年，第 79～80 页。

含作者时指出：隐含作者是真实作者的自我矫正，这与柯里所说的自我意识的自我意识是同一个意思。这个概念正是一种自反性能力的呈现。布斯以诗人为例，分析诗人在去除了自己不喜欢的自我之后，创造出来的变体既改变了他们的世界，也提升了我们的世界。同时，布斯还指出这对（与隐含作者的主体地位相对应的）隐含读者的影响。

隐含作者是“整部作品的意思”之主体。而对隐含作者概念内涵中自我矫正这一功能的强调，是指将叙述主体视为一个能动的行为主体和一种为自我负责的施动性。

巴尔认为语言中重要的不是“关于”哪些人或对象交流的问题，而首先在于交流所要求的主体性的构成问题。每个说话都由“我”所完成，并向一个“你”讲述。这个第二人称是至关重要的，因为正是这一对象确认了作为说话人的“我”。反过来，一旦透视发生变化，“你”就会变成为“我”。只有具有（潜在的）“我”，“你”才具有行动的主体性，并由此确认在先的“我”的主体性。也就是说，叙述者与受述者之间是一种相互之间的主体性[①]。

赵毅衡在其《苦恼的叙述者》中，曾分析过“为什么叙述者会苦恼”：[②]叙述者有一种特殊的社会文化联系，经常超越作者的控制。他往往强迫作者按一定的方式创造他。作者，叙述的貌似万能的造物主，在他面前暴露出权力的边际，暴露出自己在历史进程中卑微的被动性。叙述者身份的变异、权力的强弱、所起作用的变化、他在叙述主体格局中的地位的迁移，可以是考察叙述者与整个文化构造之间关系的突破口。叙述者这一人物的“性格”常常非作者能控制。他有时苦恼，有时并不苦恼。由此可以看出，叙述者并非作者所能控制，而文本与整个文化语境的关联，又是叙述者所不能控制的。事实上，叙述者的价值体系时常与整个文本所呈现出来的价值体系形成强烈的反差，这就形成不可靠叙述。

事实上，不可靠叙述作为小说文本中的一种特有现象（或者说文本技巧），也只有被置于叙述者与受述者之间的互动关系网中，方可得全貌。

作为他者的受述者是分析小说叙述主体不可靠性的一个重要元素。作为信息重构者的阐释主体和信息发出者的叙述主体，这二者之间的互动，使“不可靠”本身显得有意义。

不可靠性本身意义的呈现，以及对不可靠叙述的判断和全面理解，都离不

---

① 米克·巴尔：《叙事理论导论》，谭君强译，中国社会科学出版社，2003年，第34～35页。

② 赵毅衡：《苦恼的叙述者》，北京十月文艺出版社，1994年。参见引言部分。

开他者的介入，及其针对叙述主体所展开的种种形式的对话。而这种或顺水推舟，或逆流而行的对话，实质是受述者的阐释策略，它在信息两端双方的互动过程中呈现出来。

所有的叙述行为都是一种达意、并希冀回馈的信息输出。鉴于此，笔者认为：我们不妨将“叙述性”理解为一种受控于“他者”的达意方式，体现出两个主体“之间”互动的关系性质，而非单向的意图输出。

在小说叙述中，作为他者的接受者在时间中的取位分别是：（1）时间当下时，与叙述主体平行；（2）过去时，高于叙述主体；（3）未来时，则低于叙述主体。在第一种情况下，信息发出和接受双方的认知力、视角都被严格限于“当下”的某一点；回忆过去的叙述行为一般带有自辩、忏悔或反思的色彩，因而多建立在受述者的审视关系基础上；而在第三种情况中，拓向未来的叙述，却因为叙述主体有更大的操作自由，而显得比受述者有明显的主动权，来引导叙述进程，使受述者保持期待视阈。

再比如，小说中作为看客的“我”可以采取三种角度来审视对象：仰视、俯视、平视。不难发现，观看角度的大小能揭示出看者与被看之间的反比关系。看者采用仰视，说明看者身份地位、认知力、价值取向、道德智力等反而低于被看者；俯视则表明看者在心理上认为自己高于被看者；而平视则意味着二者之间主体地位的平等、互视的关系。这种看与被看所揭示出的双方主体之间的竞争现象，极大地调动叙述者、受述者及人物三方的主体性。

柯里认为叙述主体这个概念显示出自我意识的自我意识。他指出：要想使自我意识以叙事的形式出现，它就得在叙事的那一刻放弃自我意识。这使得自我意识与撒谎处于同一逻辑地位，因为当一个人意识到自己的自我意识时，自我叙述的诚实性就该受到质疑，任何疗效也就丧失了。当我们在叙事行为中意识到了我们是在自我表现或改变自我时，这种表现与改变就是以叙事的陈述力为代价的，而这时的叙事意义是以复原过去事件的形式出现的。在讲述我自己的故事的过程中，我必须否认自己是在创造自我，以便相信是我自己在发现自我。

根据符号自我的观点，叙述主体的“自我意识的自我意识”，其实就是自我通过叙述行为展现出来的自反性。如果把叙述文本当做一个符号，叙述主体通过这个符号与其对应的（他者）受述者进行阐释性的互动沟通，并借此意识到自我意识。叙述主体是双层面的自我，一方面与客体对象（受述者）进行对话，另一方面通过再复制一个自我，在元层面与自己对话。

柯里将这种自我叙述的逻辑视为带有着“内在的精神分裂症的因素”。文

本本身产生了关于主体性多方面品质的后结构主义视角，产生了写作的外在性和叙事的自我指涉性。

而对于受述者的主体性，柯里认为：阅读和对象文本之间的关系完全是相辅相成的关系。这也意味着发现与创作的两极，客观与主观的两极，陈述语与施为语的两极都在相互关系中联结在一起了。叙事与阅读呈现出互相对话的关系，两者相互依存。对于叙述者而言，叙述文本不是受述者“你”却又不能没有“你”。它们似乎是缝合在一起的，不能拆开、不能分离。叙事并不能为自己说话，它需要阅读为它说话，而阅读却永远是一种重写。但阅读不能完全自由地阐释文本，不能畅所欲言。阅读总是在客观与主观性的两极之间摇摆。阅读创造了叙事，而阅读也同样被叙事所创造。在此，柯里充分强调了接受者的主体性。他在书中运用了一个互为镜像的比喻描述这种互相依存的关系，即两面相对的镜子。他认为这个比喻很有用，因为它传导了阅读既是决定者又被其对象所决定的意义。这个隐喻显示了镀银板与写作的密切关系。镀银板使玻璃不至透明，并赋予了它以创造他者的权力。依照这种模式，任何对文本的解读都是一种写作反弹到另一种写作[①]。

为什么面对针对同一小说的各种评论时，我们总能以此家之言攻彼家之说，这是由于我们只以文本现象中的某部分叙述技巧为依凭，企图为全书定总调。如果宏观地看待这个问题，我们会发现：小说中令人眼花缭乱、“左右为难”的叙述技巧本身，正是叙述主体自我斗争、分裂，面对不同价值取向游移不定的自我披露。比如，《〈红楼梦〉叙述中的符号自我》一书将符号学作为新的钥匙，重新打量了神秘的红学世界，看到这部小说中叙述主体的分裂使其成为一部充满自我矛盾的小说，容纳多元价值（体现为将自我拔高到社会一致性的向上还原主义，以及将自我缩减为绝对的个体本能的向下还原主义）在同一部小说中自由地彼此冲撞。而这种主体意志的分裂又体现为小说中自我分裂的叙述技巧形式，这反过来成为红学公案争执不休的根由。

（作者单位：四川外国语学院）

① 马克·柯里：《后现代叙事理论》，北京大学出版社，2003年，第149页。

奇幻符号学

方 芳

"奇幻符号学"目前尚未被学界正式提出或讨论。本文首先为"奇幻符号学"作了界定，梳理国内外的研究现状，并尝试为这一领域的研究前景提出建议。就目前的研究而言，国内处于起步阶段，而国外尚无较为完整的理论建构，这是一个尚属前沿的大有可为的符号学领域。

一、何谓"奇幻符号学"?

迄今为止，学界尚无"奇幻符号学"的提法及相关术语。在进入正式讨论之前，必须先对这个名称作一界定。

首先，何谓奇幻?要想严格而清晰地界定"奇幻"这一类型并不是一件容易的事情，正如 Mark C. Glassy 在试图界定科幻类型时不得已要了滑头。他说:"科幻文学的定义正如同情色文学的定义:你不知道它是什么，但当你看到它时你就会明白。"[1] 尽管西方奇幻的源头可以追溯到 19 世纪之前，如神话、中世纪文学及浪漫主义文学等，但现代意义的奇幻却发生于 20 世纪。现代奇幻作家如麦克唐纳（George MacDonald）、托尔金（J. R. R. Tolkien）、勒瑰恩（Ursula Le Guin）等都从创作的角度为奇幻作了界定。其中比较有代表性的是托尔金的观点，他认为"奇幻文学必须创造一个和现实世界完全无关的另一个世界的真实，这个世界应当涉及或者包含各种'仙境故事'（fairy-story）中才会存在的事物，例如矮人、女巫、龙、魔法等等。据此，包含幻想事物却以现实时空为背景的作品以及描写梦境、运用幻想手法的创作都被排

① Mark C. Glassy, *The Biology of Science Fiction Cinema*. Jefferson, N. C.: McFarland, 2001.

除在了奇幻文学之外”[①]。

结构主义批评家托多洛夫（Tzvetan Todorov）为奇幻下了一个近乎苛刻的定义，他认为，“奇幻就是当一个只知道自然法则的人在面临超自然事件时所体验到的犹疑（hesitation）”。[②] 这里的“犹疑”指作品中的人物及读者在面对超自然事件时所产生的徘徊的情绪，“不知道自己所面临的是现实或是梦境、真相抑或幻觉”。托多洛夫认为，一旦作品中的人物或者读者在真与幻之间作出了任何选择，那么这部作品便滑向了另外两个不同的类型——怪诞（uncanny）或者奇迹（marvelous）。文学史家及批评家曼勒（C. N. Manlove）认为奇幻是“能够唤起惊奇（wonder）的，包含大量充实的和不可化约的超自然成分的作品，同时作品中的普通人或者读者对这些成分至少在一定程度上感到熟悉”。[③] 拉宾（Eric Rabkin）为奇幻作了比托多洛夫更加包容的定义，他认为“奇幻的一个关键的区别性的标志就在于，由叙述世界的基本法则构筑出的图景会被（人物及现实中的读者）直接质疑”。[④] 由此，他将托多洛夫所认为的奇迹（marvelous）也归入奇幻一类。

中国奇幻的源头也可追溯至上古神话、六朝志怪、唐传奇及明清神魔小说等，而具有现代意义的奇幻创作则体现在 20 世纪武侠小说的兴起，一直发展至今天的“新神话主义”创作。叶舒宪认为中国化奇幻的内涵“最早是融合了神话故事、历史传说、武侠情节三大元素而形成的新式现代神幻小说”。进而叶舒宪还提出“新神话主义”的概念，他认为新神话主义“是 20 世纪末期形成的文化潮流，在一定程度上代表着世纪之交西方文化思想的一种价值动向。它既是现代性的文化工业与文化消费的产物，又在价值观上体现出反叛西方资本主义和现代性生活，要求回归和复兴神话、巫术、魔幻、童话等原始主义的幻想世界。其作品的形式多样，包括小说、科幻类的文学作品，以及动漫、影视、电子游戏等”。[⑤] 韩云波认为“幻想文学和幻想文化的核心意义，在于创

---

① J. R. R. Tolkien, “*On Fairy-Story*”, *Tree and Leaf*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1964. 转引自郭星：《超越“现实”——当代奇幻文学的认识论意义》，《解放军外国语学院学报》，2009 年第 7 期。

② Tzvetan Todorov, *The Fantastic: A Structural Approach to A Literary Genre*. Richard Howard. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1975. p. 25.

③ C. N Manlove, *Modern Fantasy—Five Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975: 1.

④ Eric Rabkin, *The Fantastic in Literature*. Princeton University Press, 1976.

⑤ 叶舒宪：《人类学想象与新神话主义》，《文学理论前沿》，第 2 辑，北京大学出版社，2005 年，第 34 页。

造并展示一个‘第二世界’的别样时空，并由此表达与现实世界不一样的理想主义追寻与超越性体验”[①]。陈奇佳认为，“奇幻小说最吸引人的一个地方，就是故事发生的世界背景是架空的，甚至与这个现实世界没有一点关系。作者在现实的人类生存世界与人类发展历史之外，开辟出了一个完全属于个人虚构的平行时空。这个平行的时空有自己独立的山川地貌、人文历史、生物种族、智慧生命、物理法则等等。它们与我们的现实世界没有什么关系，既不受现实世界的影响，也不与现实世界有什么直接联系。奇幻小说家在构拟其想象世界的时候，似乎有意与现实世界保持一个很大的距离，消解其作为自然的参照元的影响力”[②]。

各家对于奇幻的定义表述不一，但首先都在奇幻与其他类型的幻想之间划了一道界线，以区别于一般的虚构文学。比如，按照托尔金的定义，施蛰存与徐讦的小说虽然描写了怪异的景象，如鬼、夜叉等超自然存在，但却不能归为奇幻名下，因为故事仍旧发生在现实时空里。而按照托多洛夫的观点，老舍的《猫城记》或者沈从文的《阿丽丝中国游记》等也不能算作奇幻，因为现实投射的影子过于浓重，读者产生的审美感受不在犹疑与惊奇。同时，这些定义也体现出奇幻的核心理念，即重在建构一个异世界，营造出这个想象世界与现实世界的疏离感，产生现实与幻境之间若即若离的审美张力与快感。综合各家观点，并与奇幻相邻近的科幻（science fiction）与恐怖（horror）文类相区别，笔者认为可以将奇幻定义为：包括大量实在的、自明地存在于“第二世界”的超自然成分的作品，作品中的人物及读者在面临这些超自然事件时会产生惊奇及犹疑的审美感受。加上“自明”，意为不需要解释，尤其不需要现代科学原理的解释，以区别于科幻文类；引起“惊奇”和“犹疑”，而非恐怖，以区别于恐怖文类。实际上，奇幻与科幻、恐怖同属推理文学（speculative fiction）大类，是无法彻底区分的。因此，奇幻下面也存在众多亚类，如注重架空世界构筑的主流奇幻（high fantasy）、与科幻嫁接的科学奇幻（science fantasy）、与恐怖嫁接的黑暗奇幻（dark fantasy）等等。

接下来，再谈谈何谓奇幻符号学。虽然国内外的学者在研究奇幻这一类型时已涉及符号学的原理，但迄今为止并未出现“奇幻符号学”这一术语，也没有一套系统的理论体系。可以说，这是一个亟待整合和创新的领域。赵毅衡为

① 韩云波：《文明架空历史的“大幻想”展示：以燕垒生奇幻武侠文学为例》，《重庆三峡学院学报》，2009年第1期。

② 陈奇佳：《奇幻电影：我们时代的镜像》，《文艺研究》，2007年第1期。

符号学作的界定是："符号是携带意义的感知：意义必须用符号才能表达，符号的用途是表达意义。""符号学即意义学。"[①] 那么，我们可以将符号学理解为研究意义的发生、传播及接受的学科。相类似的，我们也可以为奇幻符号学下一定义，即以奇幻文本为研究对象的符号学，主要研究奇幻文本意义的产生、传播及接受。奇幻符号学意义何在？赵毅衡认为，批评理论从20世纪初发展到现在已经极为丰富，如今可分为四个支柱体系：马克思主义文化批评、现象学/存在主义/解释学、心理分析和形式论，"它们共同的取向，是试图透过现象看底蕴，找出事物的本质，找出现象的深层规律"。[②] 其中，形式论是"语言学转向"（Linguistic Turn）的产物，至今已对当代批评理论产生了重大的影响。而符号学原本是形式论的一个派别，由于其理论视野开阔、可操作性强等特点，在60年代之后成为形式论的集大成者，被广泛应用于人文与社会科学，被称为"文科的数学"、"人文、社会科学的公分母"。在对奇幻世界架构的规律、虚拟世界与实在世界的关系、虚构的本质、奇幻文学意义的传播与接受等问题的探索中，符号学正是一把利器。而目前对此领域的研究还远未铺展开来。国外研究起步较早，但对欧美奇幻文学研究多，极少涉足东亚文化，并且迄今仍未形成较为完整的理论体系。国内奇幻文学研究刚刚起步，且缺少利用符号学深入探索的理论自觉。我国拥有丰富的奇幻文化资源，当代的奇幻文学创作也方兴未艾，此时更加需要理论的支撑与引导，这正是一个大有可为的研究领域。

二、国外的奇幻符号学研究

欧美国家对于奇幻研究的起步较早。这一方面缘于欧美现代奇幻创作的繁荣，作家众多，如麦克唐纳（George MacDonald，1824－1905）、鲍姆（L. Frank Baum，1856－1919）、托尔金（J. R. R. Tolkien，1892－1973）、刘易斯（C. S. Lewis，1898－1963）、勒瑰恩（Ursula K. Le Guin，1929－）、琼斯（Diana Wynne Jones，1934－2011）、金（Stephen Edwin King，1947－）、普拉切特（Terry Pratchett，1948－）、马丁（George R. R. Martin，1948－）、罗琳（J. K. Rowling，1965－）、米耶维（China Tom Miéville，1972－）等，创作了大量的优秀奇幻作品。另一方面得益于现代科技，尤其是计算机虚拟技术

① 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011年，第1～3页。

② 赵毅衡：《符号学原理与推演》，第9页。

的飞速发展，电影产业迈入新纪元，并通过这些新兴媒介使奇幻文学更加发扬光大。如刘易斯的《纳尼亚传奇》（*The Chronicles of Narnia*）、托尔金的《魔戒》（*The Lord of the Rings*）和罗琳的《哈利·波特》（*Harry Potter*）皆因原著改编成大型奇幻电影而赢得世界的瞩目。动漫及游戏产业的蓬勃发展也为奇幻文学的繁荣推波助澜。加之 20 世纪上半叶新批评、现象学、结构主义等理论思潮及流派在欧美的兴起，批评家们已经开始自觉将分析哲学及形式论方法应用到对奇幻文学的研究之中，语言学转向的影响也浸润其中。虽然迄今为止并未出现“奇幻符号学”的提法，但符号学、叙述学作为批评方法已经被较为广泛地采用。

神话是奇幻文类可追溯的最早的源头，人类学方法率先进入了神话的研究领域。弗雷泽（J. G. Frazer）的《金枝》（*The Golden Bough*，1890），布留尔（Lucien Lévy-Bruhl）的《原始思维》（*Primitive Mentality*，1923）、列维-斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）的《野性的思维》（*The Savage Mind*，1966）及《结构人类学》（*Structural Anthropology*，1976）等著作从人类学的角度对于神话的产生、神话与巫术以及宗教的关系进行了论证，对后来的幻想文学研究影响很大。而卡西尔（Ernst Cassirer）的《人论》（*An Essay on Man*，1944）第一次将人定义为“符号的动物”，并分析了人类文化的各种现象，如神话、宗教、艺术、科学等，力图论证人类的全部文化都是人自身的创造和使用符号的活动的产物。这些研究都成为了后来的奇幻形式论研究的理论资源。

20 世纪中后期，有影响的奇幻研究理论著作逐渐呈现出来，比较有代表性的是托多洛夫、曼勒等人的著述。托多洛夫第一次自觉将奇幻作为一种文类（genre）进行考察，他的《对奇幻类型的结构主义考察》[1] 呈现出鲜明而严肃的结构主义的态度。在这本小说诗学中，托多洛夫试图同时考察文学的一般理论及一种特殊的文类（奇幻），试图为他所关注的各类奇幻文本的结构性特征找到语言学的基础。通过对《驴皮记》（*The Magic Skin*）、《一千零一夜》（*The Arabian Nights*）、《魔鬼恋人》（*Le Diable Amoureux*）等具体作品的分析以及对于现存理论如弗莱（Frye）神话原型理论等的纠偏，托多洛夫往复于奇幻文学自身的理论以及元理论的建构之间，他提出了关于类型研究的两个重要的概念，即历史类型（historical genres）和理论类型（theoretical genres），

[1] Tzvetan Todorov, *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*. Richard Howard. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1975.

他认为一个批评家应该在理论与历史、理念与事实之间往返，这成为文学类型研究的重要方法。

托多洛夫已经自觉将读者纳入了他的理论体系，读者的反应与接受成为奇幻意义呈现的重要因素。而在曼勒的《现代奇幻》中，类型读者的概念被进一步引入。为什么奇幻作品的读者"应该"对虚拟世界中的超自然成分"至少在一定程度上感到熟悉"[①]呢？这里的"熟悉"（familiar）莫如说是"亲切"，因为只有对这些在现实世界中的"不可能存在"感到"亲切"的读者才乐于享受这种"惊奇感"（wonder），而另外一些读者也许会感到荒谬和不知所云。进一步，"惊奇感"缘何而生？曼勒谈到了距离，即"真实与奇幻世界、自然与超自然之间的距离"[②]，并认为这是奇幻意义呈现的基本问题。这里的真实是现实世界的真实，而惊奇感正缘于与此真实相背离的奇幻世界的"真实"。

此后，大量学者对奇幻文学进行了叙述学及符号学方面的研究。杰克逊的《奇幻：颠覆性的文学》[③]试图将奇幻文学定义为一种特殊的叙述。她通过引入精神分析的理论对托多洛夫的思想体系作了进一步的延伸，将幻想视为主要是一种无意识冲动的表达，强调了弗洛伊德以降的精神分析学家关于双重/多重自我、镜像、变形、身体瓦解等方面的学说。萝丝在《虚构的修辞：对奇幻的叙述以及结构研究》[④]中引入了俄国形式主义及结构主义的理论，考察幻想小说在叙述与结构方面与现实主义小说的本质区别。孟德尔颂的《奇幻修辞学》[⑤]通过分析创作者与幻想世界的关系区分出幻想的四种类型：探索式、沉浸式、侵入式以及阈限式[⑥]。借由这套体系，孟德尔颂认为，正是由于作者对创作类型的选择决定了他最终的写作体裁。山德纳的《奇幻文学：评论性读者》[⑦]则是一本关于奇幻文学及批评发展的记录及参考。这部囊括众多文本的著作采用对话的形式，汇集与呈现了非常广泛的关于幻想文学及其与其他主题

① Manlove, C. N., *Modern Fantasy—Five Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. p. 1. 可参照原文：A fantasy is : A fiction evoking wonder and containing a substantial and irreducible element of the supernatural with which the mortal characters in the story or the readers become on at least partly familiar terms.

② Manlove, C. N., *Modern Fantasy—Five Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. p. 258.

③ Rosemary Jackson, *Fantasy: the Literature of Subversion*, first published by Methuen, 1981.

④ Christine Brooke-Rose, *A Rhetoric of the Unreal: Studies in Narrative and Structure, Especially of the Fantastic*, Cambridge University Press, 1983.

⑤ Farah Mendlesohn, *Rhetorics of Fantasy*, Wesleyan University Press, 2008.

⑥ 此四种类型的原文为：portal-quest, immersive, intrusion, luminal.

⑦ David M. Sandner, *Fantastic Literature: A Critical Reader*, Praeger Publishers, 2004.

及文类的关系的讨论，比如奇幻与崇高（sublime）的关系，以及奇幻文学与哥特文学、儿童文学、传奇故事及喜剧的关系，并探讨了奇幻文学的目的性。这部著作的创新性与重要性在于，此前关于此文类的历史一般以浪漫主义作为结点，但这本书将奇幻文学的早期发展追溯至 18 世纪的崇高论，囊括了从 18 世纪直至 21 世纪的文本，重新圈定了这一领域的范围，绘制了它最初的历史图景，并呈现出了幻想文学批评的发展历程以及其与整体文学的关系。

在一般性理论的建构之外，对于单个作家及单部作品的研究著述也很多。如曼勒的《纳尼亚编年史：奇幻世界的构筑》①、《从爱丽丝到哈利波特：英国儿童奇幻文学论》②，威利的《J. R. R. 托尔金：幻想世界的大师》③，简·查斯·尼采的《托尔金的艺术：为英国的神话》④，孟德尔颂的《黛安娜·韦恩·琼斯：奇幻传统与儿童文学》⑤，克拉克的《娥苏拉·勒瑰恩：被放逐的与迟早实现的乌托邦与恶托邦的到来》⑥ 等等。

综上可以看出，自 20 世纪初起步的西方奇幻文学形式论研究已日趋成熟。不仅涌现出大量优秀的创作者与作品，具备专业素质的评论者也在逐渐壮大，并且与西方的理论传统相接轨，拥有贴合奇幻文学创作实际与文化传统的理论方法。不足之处在于，虽然叙述学及符号学的理论已进入研究领域，但迄今为止尚未出现“奇幻叙述学”或者“奇幻符号学”的明确提法，也没有相对完整的理论建构。另外，亚洲的丰富的奇幻文学资源，如中、日、韩国的奇幻文学尚未真正进入研究视野。此外，新媒介（如网络、电影特效、电脑游戏等）的产生与发展对奇幻文学起到了推波助澜的作用，但也没有得到相应的理论支撑。这些都是值得学人们探索和填补空缺的。

---

① Manlove C. N., *The Chronicles of Narnia: The Patterning of a Fantastic World*. Published by Twayne Pub, 1993.

② Manlove C. N., *From Alice to Harry Potter: Children's Fantasy in England*. Published by Cybereditions Corporation, 2003.

③ Edward Willett, *Tolkien: master of imaginary worlds*. Enslow Publishers, 2004.

④ Jane Chance Nitzsche *Tolkien's Art: A Mythology for England*. London: The Macmillan Press, 1979.

⑤ Farah Mendlesohn, *Diana Wynne Jones: The Fantastic Tradition and Children's Literature*. Routledge Press, 2009.

⑥ Edith Ilse Victoria Clark, Ursula K. Le Guin. *the Utopias and Dystopias of the Dispossessed and always Coming Come*. University of British Columbia Press, 1987.

三、奇幻符号学在中国

中国拥有丰富的奇幻文学资源，上古神话有《山海经》，至六朝出现志怪奇谭，之后有唐传奇、明清神魔小说，进入现代后则出现武侠小说，当代则有融神话、武侠、怪谈为一体的奇幻小说。可以说，中国的奇幻文学创作从未中断过。而蕴于老庄道教、佛教禅宗等思想中的中国式奇幻思维也在本土与外来文化的碰撞与激荡中不断生长，成为儒教正统文化的有力补充。儒道释三教合流，方使中华文化焕发出独特辉光。关于中国传统文化及思想源流的研究著述甚多，然而在文学领域，奇幻文学相较于主流文学受到的关注却远远不够。现有的著述也大多采用文献考古、宗教溯源等方式方法，在形式论研究方面远远滞后于西方。

而国内现当代的幻想文学创作更是不受批评界的关注，没有获得独立的地位，也没有引起主流评论界的重视，甚至还处于被忽视与拒斥的角落。王德威在谈及中国的科幻创作时曾说过这样的话："相对于西方的这几十年如火如荼的科幻的现象，中国科幻这一块儿无疑是相形见绌的。我有机会曾经见到了韩松先生，他也告诉我说今天跟人家讲你是做科幻文学的，你讲话态度都是委委屈屈的，你怎么去跟伟大的余华、苏童或者是王安忆他们比呢?"[①] 而奇幻文学创作甚至被一些学者直接指斥为"装神弄鬼"[②]，彻底否定。

若要认真探讨幻想文学的意义与价值，当另撰文。但显而易见的事实是，被业内人士评价为"单枪匹马把中国科幻文学提升到了世界级的水平"[③] 的作家刘慈欣迟迟没有正式进入文学研究视野，或者说关注寥寥；而试图与《哈利·波特》比肩，在网络赢得了众多读者青睐并在其后创造了纸质图书销量奇迹的奇幻武侠作品《诛仙》却被简单定义为"装神弄鬼"。2005 年，中国的奇幻市场出现了井喷式的爆发，被称为中国的"奇幻元年"，此后作者如雨后春笋般涌现，创作出大量作品，其中不乏佳作。虽然中国的奇幻创作与市场在勃发之初的确还存在诸多问题，但当创作与读者群体已经纷纷就位之时，文学评

---

① 王德威：《乌托邦，恶托邦，异托邦——从鲁迅到刘慈欣》，本文为王德威 2011 年 5 月在北京大学的演讲整理稿，来源于北大未名网站。

② 陶东风：《中国文学已经进入装神弄鬼时代？——由"玄幻小说"引发的一点联想》，《文艺争鸣》，2007 年第 4 期。

③ 王砚文：《原创科幻：一切仍在路上》，《北京日报》，2011 年 8 月 18 日第 17 版。此评价语出自复旦中文系教授严峰。

论界似乎不应继续停留在“子不语”的时代。对于这个有着优良传统并且在当代不断发展变化的文学类型，对于中国当代文学叙述的可能性的延伸与拓展，对于中国当代的文化产业的促进与发展，一味捧杀与棒杀都过于急功近利，不如作些实际的探索。

可喜的是，国内已经有学者开始了这方面的认真探求，为我们开了一个好头。在宏观理论的建构方面，当推王阳的《虚拟世界的空间与意义》[①] 和张新军的《可能世界叙事学》[②]。前者是对作者之前在《小说艺术形式分析——叙事学研究》中所提出的叙事学理论的发展，该书在与国内外叙事理论的对话中提出了自己的文学符号学思想，探讨了文本意义结构的形式规则，从多个侧面对文学文本的符号结构和文本内外诸种可能世界的主体、意义及关系进行了描述。后者借用可能世界与量子理论的相关思想，建构“可能世界叙事学”的理论模型，从虚构性、叙事性、经验性三个方面描述叙事虚构世界与现实世界的心理表征之间的互动关系。两本著作的共同点在于其目的都是要建构一个新的模态逻辑系统，以超越和补充传统文学审美中偏重直觉、感悟的局限性。应该说，这两本著作在探讨虚构叙述方面具有重要的开拓性的意义。

此外，对于奇幻文学亚类的叙述学、符号学研究著作近年来也逐渐出现。李伟昉的《英国哥特小说与中国六朝志怪小说比较研究》[③] 主要运用比较文学平行研究的方法，附以阐释学、接受美学、叙述学等理论，本着跨异质文化平等对话与沟通互补的立场和原则，在国内首次将英国哥特小说与中国六朝志怪小说纳入比较文学视野，互为参照，相互印证，既论析它们各自的文学特色与存在价值，又探讨它们作为鬼怪小说创作所共有的审美本质与基本规律，透过浅层次的异同比较实现深层次的跨文化探源，进而试图从一个角度寻求一条建构平等多彩、互通有无的理想的世界文学的路径。江守义的《唐传奇叙事》[④] 运用叙事学理论对唐传奇展开研究。书中创见之处主要有：对主体隐性介入的方式和意义进行探索；辨析传奇名称中隐含的虚构性特点；从转述语和称呼语入手来讨论视角问题；从故事的内容、发展、层次和小说构思多个方面来寻找传奇的叙事逻辑；对传奇结尾的主要模式进行总结。

一些单篇论文也涉及对本国奇幻文学的探讨，在此不能一一列举。可以看出，相较于西方，国内对于奇幻文学的符号学研究仍属于起步阶段，尚有大量

① 王阳：《虚拟世界的空间与意义》，宁夏人民出版社，2006 年。
② 张新军：《可能世界叙事学》，苏州大学出版社，2011 年。
③ 李伟昉：《英国哥特小说与中国六朝志怪小说比较研究》，中国社会科学出版社，2004 年。
④ 江守义：《唐传奇叙事》，安徽人民出版社，2006 年。

填缺补空之处。

四、奇幻符号学的前景

这是一个大问题，可以从多个角度、多个主题切入讨论奇幻符号学，可以涵盖符号学的符形学、符义学、符用学等多个分支。在本文中无法详细论述，笔者单从奇幻文学的核心问题——世界建构入手，提出几条研究线索。既然奇幻文学创作的核心理念在于异世界的建构，在审美体验方面注重实在世界与虚构世界的疏离与交叠，那么从世界建构入手研究奇幻文学，必然能切中它的实质。

（一）奇幻文学的发生

意义不在场的时候才需要符号，我们必须探究，是什么催生了奇幻文学的虚拟世界？这涉及奇幻文学的认识论意义，时代不同，认识论的意义也不同。如果说远古的奇幻文学如《山海经》主要缘于人类对于自然的不可知的敬畏，其后在佛家与道家思想的影响下出现了对现实世界的投射与反思，形成《西游记》、《镜花缘》等寓言性的写作，而对于当代奇幻文学如武侠及“新神话主义”创作的态度体现了现代人对世界认识的根本性偏差。启蒙理性的一个显著的后果就是经验世界与超验世界的断裂，现代人的认识论框架局限于经验世界，从而排除一切非经验性真理。当代奇幻文学正是在这一层面上反思理性主义，试图超越经验“现实”，恢复人们对超验世界的意识，以帮助现代人摆脱物质世界的限制，获得一定意义上的超脱。

（二）奇幻世界的界定

在讨论可能世界理论时，赵毅衡提出，“虚构世界是心智构成的，是想象力的产物，因此虚构文本再现的世界是一个‘三界通达’的混杂世界”[①]，即一个由可能世界、不可能世界和实在世界共同构筑的世界。讨论世界建构，必须厘清三界之间的关系。世界建构（world building）即指拥有一套哲学理念，创造出一个既明显区别于现实世界但又有现实世界投射的可能世界/不可能世界的过程。

---

① 赵毅衡：《三界通达：用可能世界理论来解释虚构与现实的关系》，暂未发表，由作者授权引用。

在讨论这个问题时，要借用到可能世界和伦理学的理论。文学中的可能世界被视为历史叙事与虚构叙事的区分标识，奇幻文学的核心即在于可能世界的建构，这是它区别于传统模仿叙事的鲜明特征之一。可能世界叙事学的理论，可以帮助我们探讨奇幻文学的虚构本质。此外，必须认识到，无论作家如何虚构，幻想中的世界建构与实在世界的关系必须以伦理关系为立足点。伦理关系是维持物理世界剧变张力的根本，虚构世界即是借由此锚定于实在世界。

（三）奇幻世界的命名

每一个试图建构一个奇幻世界的作家所必须面临的一项庞大工程便是为他的世界命名。在一些基本的世界构成要素，如时空、地理、历史、种族等等，被确定下来之后，一个难题便是如何去指称它们，使它们在称谓上便远离实在世界，镀上“奇幻”的色彩。一部构筑繁复而精细的奇幻著作，甚至使作者感到有必要专门为其再继续创作一部索引，用以解释其中的分类与命名，如托尔金的《魔戒》。那么，究竟这些命名是如何确定的，而读者又是怎样去理解的呢？模态逻辑语义学家克里普克（Saul Kripke）在《命名与必然性》（*Naming and Necessity*）一书中提出了“历史的、因果的命名理论”。他认为一个名称指称某个对象，并不取决于这个对象具有某种特殊的识别标记，只是根据对象的某些偶然特征把指称对象固定下来，而人们则借助于某些与这个名称有关的历史事实去指称某个特定的对象。

借用这一理论去探索奇幻世界的命名，我们将会有两个发现。首先，这些“奇幻”的命名并非完全是空穴来风，它们均有来自历史和同时代理论思潮的支撑，而越是时间靠后的奇幻作品，历史的痕迹则越是明显，比如我们并不难发现《山海经》对于当代奇幻文学在命名方面的影响。其次，如果进一步探究这些命名的分类与含义，我们会发现林林总总的奇幻名称背后的元语言集合却有相似之处，或者说，是有一定规律可循的。比如，在中国式奇幻中经常会出现仙境、魔界、凡间与鬼蜮的时空分野，而命名也与这些时空历史性地呼应。

（四）奇幻世界的构形

细节饱和度是构筑奇幻世界的核心问题，即如何使读者感受到并且相信这是一个“世界”。

首先，文本聚合轴“极宽幅”特征。文本蕴涵的细节量是形成饱和度的前提。文本世界必须拥有自己独立的山川地貌、人文历史、生物种族、智慧生命、物理法则等等。而幻想的思维特征则决定了在文本构筑的聚合层面上形成

"极宽幅"，思之所及，文之所有。

其次，局部细节饱和。细节饱和度是现实世界区别于可能世界的特征之一。无论怎样增加可能世界的细节量，永远无法与现实世界的细节饱和程度相匹敌。但可能世界却能够通过局部细节量的渲染与饱和而显得"真实"。

再次，感受之全域性。如何使读者感受到一个全域性的世界是奇幻作品成功的关键之一，将读者的意图定点落实于"世界"的本质是奇幻文学的根本任务。由此，我们便可以解释，为什么一部设计繁复、细节密度大的巨著可以构筑世界（如《西游记》），而"一沙一世界"也可以传达出"世界"的意味。

（五）奇幻世界的虚构述真

这是奇幻文学意义得以实现的关键，也是奇幻文学独具魅力之所在。明人评介《西游记》这部打破中国写实风格通俗文学创作的著作时有云："文不幻不文，幻不极不幻。是知天下极幻之事，乃极真之事；极幻之理，乃极真之理。"[①] 可见明人已开始了对虚构文学作品之"幻"与"真"的辩证思考。奇幻文学的作者着力建构一个与现实世界疏离的异世界，其作伪意图是明显的，而作者偏偏要利用各种手段营造出"虚幻中的真实"，吸引一开始"假戏假看"的读者进入一个"诚意正解"的格局，所谓"虽然框架是一个虚构的世界，这个世界里却镶嵌着一个可信任的正解表意模式"，即"虚构文本必须在文本主体之外，构筑另一对文本主体，它们之间能做一个'事实性'文本的传达"[②]。作者便借由此完成了虚构中的述真，读者（理想读者）沉浸在这个虚幻的世界里，达到"逼真性"的审美体验，并在超越日常经验以及对现实世界的认知中了解到另一层"真实"，实现了此世界与彼世界间的通达。

（六）奇幻世界与新媒介

随着科技的不断发展进步，纸版图书作为文学承载与传播形式的绝对优势时代已经过去。如今网络写手风起云涌，经由小说改编而成的电影、电视、游戏等也成为意义播散更为广泛、迅速的新兴媒介。如今，人们的文学阅读与欣赏习惯已从昔日的以纸质图书阅读为主变为今天的以数码阅读与观赏为主。在奇幻文学领域尤为明显，光怪陆离的奇幻世界在电影与游戏的特效中带给了观

---

① 袁于令：《西游记题词》，选自丁锡根编著：《中国历代小说序跋集》，人民文学出版社，1996年，第1359页。

② 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011年，第274～275，330页。

众和玩家远远超越纸质图书的体验。在研究奇幻文学，尤其是现当代的奇幻文学时，必须要重视新媒介的独特意义。

新媒介突破了传统纸质图书以文字作为主要载体的形式，融图像、声音、电脑特效等为一体，文学的叙述方式与意义的生成方式得到了极大的拓展。因此，在用符号学研究现代新媒介奇幻文学时，必须将图像符号学、电影符号学、音乐符号学、游戏符号学、传媒符号学等多个领域的知识，与文学符号学理论相嫁接，方能形成有效的理论方法。而这多个领域，无一不是目前符号学学科的前沿领域，亟待学人共同努力。

（作者单位：四川大学文学与新闻学院、符号学一传媒学研究所）

马克思主义与符号学

张 碧

符号学在西方漫长的学术史、乃至思想史中可算一门历史悠久的学科。有学者认为，西方符号学史至迟可上溯至古希腊时期。[①] 从古希腊的斯多噶学派时代，到罗马和基督教神学时代、文艺复兴时代、直至现代，西方思想者一直以神学、哲学、科学等领域作为基本视域，表达其符号学观念，甚至建构自己的符号学理论。尤其到了20世纪，由于人类自然科学及人文社会科学的飞速发展，符号学的演变与发展也呈现出向不同学科延展的趋势，“社会与心理世界整个范围内表达面和内容面各自的切分及其相关方式，直接构成了各个部门符号学的具体内容”。[②] 意大利符号学家艾柯曾试图绘制符号学在诸学科的分界图，所开列的符号学门类遍及动物学、生理学、人类学、美学、文学等学科，符号学对现代学科的影响之广由此可见一斑。即使仅就人文社会科学领域而言，即符号学在诸如哲学、戏剧、绘画及音乐等学科内，其支系的起源与发展也呈现出极其复杂的状况。[③]

各种现代学科从自身的学科特点出发，不断丰富着符号学思想。现代符号学各种门类的发展状况也呈现出纷繁多样的格局。但在不同学科的众多符号学家中，瑞士语言学家索绪尔和美国哲学家皮尔斯被学术界（以人文社会学科为主）公认为现代符号学的奠基者。

索绪尔曾明确提出要建立一个包括语言学在内的新学科——“符号学”，因此索绪尔的语言学观也可被视为一种符号学的全新观念。20世纪二三十年代，布拉格学派在索绪尔语言学的基础上发展出结构主义，而五六十年代的符

① 李幼蒸：《理论符号学导论》，中国人民大学出版社，2007年，第68页。

② 李幼蒸：《理论符号学导论》，第96页。

③ 李幼蒸：《理论符号学导论》，第12页。

号学则基本上可被冠以结构主义的名义。可见，索绪尔的语言学说，或曰符号学说，对此后的结构主义符号学起到了奠基作用，而他所提出的“共时”/“历时”、“能指”/“所指”等概念，也多被后来的结构主义符号学借用。

皮尔斯是西方现代符号学的另一位奠基者。他的符号分类学思想，对符号学作出了极大贡献，其符号学思想极大地影响了美国符号学界的发展，包括西比奥克、迪利等在内的诸多符号学家，无不从皮尔斯的符号学观念中汲取灵感，或将其作为自己的理论基础。自20世纪70年代开始，美国兴起的皮尔斯研究使皮尔斯的符号学思想越来越得到学术界的重视。

尽管西方符号学界将索绪尔与皮尔斯视为现代符号学的奠基者，但他们的符号学思想却无法代表整个西方符号学界的思想倾向。如前所述，由于在哲学基础、学科背景及关注角度等方面存在差异，当代西方符号学家的符号学思想各有特点，呈现出极为复杂而多元的格局。

作为西方哲学及文艺学流派的一大支流，马克思主义批评理论对符号学曾作出过相当敏锐地反应，这种反应集中体现为马克思主义批评理论对符号学的批判与借鉴，而这种对符号学的关注，主要集中在索绪尔传统的结构主义符号学上。

结构主义传统所注重的“共时性”考察维度，作为一种方法论，与马克思主义批评理论主张以辩证的眼光看待社会动态发展的基本立场截然不同。因此，两大派别似乎各行其道，甚至在某些领域内由于见解不同而产生争执，“形式主义与历史主义在20世纪的大多数时间里一直在文学领域争斗不休”[①]，除个别人物的努力外，例如列维－斯特劳斯试图对“上层建筑”概念所做的“理论补充”、阿尔都塞的“结构马克思主义”理论等，结构主义符号学派和马克思主义学派貌似很少就彼此的理论主张进行过深入思考。

但正如英国学者柯里所言：“很多后结构主义者之所以为后结构主义者，就在于他们试图再次将历史主义观点引入文学批评”，“尽管在历史主义与形式主义论著期间，‘意识形态’这一术语属于马克思主义文库，因而被广泛视为反形式主义的武器，但这一术语却成了后结构主义与马克思主义批评共同兴趣的聚合点”。[②] 在柯里看来，形式主义[③]与历史主义（这里主要指马克思主义）之间所谓的“论争”，亦即将两种思潮对立起来的趋势是不可理解的，“这两大

① 马克·柯里：《后现代叙事理论》，宁一中译，北京大学出版社，2003年，第6页。

② 马克·柯里：《后现代叙事理论》，第6页。

③ 柯里这里所讲“形式主义”，在本质上显然遵循着索绪尔所说的“共时性”原则。从这个角度讲，这里的“形式主义”应当能够包括索绪尔结构主义传统。

阵营却分明是相互合作的关系"[①]，在他看来，"形式主义"（包括符号学），与马克思主义理论间的关系绝非彼此隔绝，而是不可分割。事实上，马克思主义批评理论与形式论体系中符号学（semiotics）间的理论对话，尤其是马克思主义批评理论对符号学方法的批判、改造与借鉴，已引起学界的一定关注。对于马克思主义批评理论对符号学方法进行批判性借鉴而催生的全新理论形态，甚至有学者直接称其为"马克思主义符号学"（Marxian Semiotics），并将其视为当代学界至为重要的学派。[②]

值得注意的是，尽管某些马克思主义学者（如巴赫金等）曾从自身的学术观点与立场出发，建构和发展出独到的符号学理论，从而跳出了结构主义符号学的"语言学"窠臼，但由于多数马克思主义理论家经历过 20 世纪五六十年代的结构主义盛行时期，因此他们对符号学的探讨，往往是围绕着结构主义传统符号学而进行的批判或借鉴。

结构主义符号学是符号学的重要分支，在 20 世纪五六十年代，"结构主义符号学"几乎成为"符号学"的代名词。对于大部分马克思主义理论家而言，对结构主义符号学方法的批判、改造与借鉴，本身体现出他们对这一科学方法所持的积极态度，这种情况在相当程度上印证了柯里所说的"两大阵营相互合作的关系"的真实性。"与符号学结合最顺理成章的是马克思主义：符号学本质上是批判性的，它把符号意指，看成文化编织话语权力网的结果，与马克思主义的意识形态批判，精神上至为契合。"[③]

作为全新理论形态的"马克思主义符号学"的理论构架，在相当大程度上起始于对结构主义符号学关于语言/言语、历时性/共时性二元区隔的批判之上。这种批判首先来自巴赫金。在巴赫金看来，索绪尔将"语言"（langue）视为"一种社会现象，但不是作为一个过程，而是作为一个语言规则的固定的体系"[④]，而这种"作为自身一致的不变规则的"共时性体系，包括与之类似的其他社会性规则（道德规则、法律规则及美学兴趣等），无不仅仅存在于与个体主观意识的关系之中，是从个人意识角度而言的；而从客观的角度讲，它们却无法存在。"共时性体系与历史形成过程的任何一个历史的现实因素都不

① 马克·柯里：《后现代叙事理论》，北京大学出版社，2003 年，第 7 页。

② 赵毅衡：《符号学：原理与推演》，南京大学出版社，2011 年，第 15 页。

③ 赵毅衡：《符号学：原理与推演》，第 15 页。

④ 巴赫金：《马克思主义与语言哲学》，钱中文主编：《周边集》，张杰、华昶译，河北教育出版社，1998 年，第 408 页。

相符”[1]，因此，包括语言在内的任何一种规则体系本身都处于不断嬗变、形成的流程——亦即历时性过程之中。同时，单就“语言”规则而言，“语言”作为一种规则一致的形式体系，是否是一种具有直接现实性的客观存在？巴赫金的回答是否定的。在他看来，语言体系是语言之上“反射”的产物，“这样的体系只是以大量劳动，以一定的认识和实践目的而获得的一种抽象”[2]，说话者的主观意识（以“言语”为外在表现）与语言间的关系是辩证的，而不是受制于“语言”的。

当然，在诸多马克思主义理论家中，运用结构主义符号学而获得最大影响的，当属“结构马克思主义”的代表人物阿尔都塞。阿尔都塞的结构主义符号学思想主要体现在其“问题式”等概念上。所谓“问题式”，即提出理论所依据的框架，或曰理论的生产方式。阿尔都塞认为，唯有对马克思的问题式的变化进行详细考察，才能真正洞察马克思的思想动态，并辨析出马克思认识论的断裂状况，这也就是阿尔都塞所提出的马克思认识论的“断裂”：1845 年前，马克思所处的德国是“最受意识形态压迫的世界”，是“欧洲各意识形态世界中受神秘主义和异化影响最深的世界”[3]，因此马克思在这一阶段的“问题式”使其提出问题的方法只能属于“意识形态”性质的；此后的阶段，即从《德意志意识形态》开始，马克思的“问题式”开始转入“科学阶段”，其提出问题的角度趋于科学化。应当说，阿尔都塞的“问题式”概念，是较为典型的结构主义观念。在他看来，思想者总是具有一个作为基础结构的“思想整体”来引导自己问题的提出方式，这也符合典型的结构主义系统论思想：在有机系统（整体）内部，任何一个部分的价值，都来自该部分与系统中其他部分的对比与区分；一旦脱离这个系统，则这个部分便将失去自己的价值。尽管阿尔都塞本人曾否认自己是“结构主义者”，但国内外学界至今无法将其与结构主义符号学的关系一刀斩断。

其实，对结构主义符号学进行批判式借鉴绝非仅阿尔都塞一人之功。意大利马克思主义美学家德拉沃尔佩，出于对经典马克思主义文学批评的机械化倾向的不满，提出将包括结构主义符号学在内的诸多符号学理论融入马克思主义理论。“语符学（glossematics），也就是哥本哈根学派的结构语言学，代表着现代科学（索绪尔式的）语言学最为连贯而完备的发展结果”，“我使用语符学

① 巴赫金：《马克思主义与语言哲学》，河北教育出版社，第 411 页。
② 巴赫金：《马克思主义与语言哲学》，第 413 页。
③ 路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，商务印书馆，2006 年，第 62～63 页。

方法，目的是在描述一种一般审美符号学之前，首先为诗歌与文学打下牢固的语义学的（semantic）基础"[①]。实际上，德拉沃尔佩对结构主义的应用并不是盲目的，他清晰地认识到结构主义所强调的系统封闭性的局限性，并在理论上坚持文学批评的辩证维度，从而与结构主义的"共时性"认知维度保持了一定距离："求助索绪尔主义，情有可原地包含这一决定——不把词义系统限制在它们单独的意义（或音素）里，而是包括对意义本身的研究"。[②] 当然，他的理论与实践之间似乎有点脱节，在其"诗歌的有机语境"理论中，德拉沃尔佩照搬结构主义理论，将诗歌语言意义丰富性的生成原因解释为诗歌系统内部的系统作用使然，却没有对诗歌的"意义本身"的社会现实来源进行充分说明。在马克思主义理论与结构主义符号学理论方法之间的选择与平衡上，德拉沃尔佩的工作似乎并不到位，但这也从另一个角度表现出结构主义符号学对马克思主义文学理论的影响。

阿尔都塞的学生马舍雷曾受其师结构主义符号学思想影响，并以后结构主义符号学思想对其进行了超越。在马舍雷看来，以巴尔特为代表的结构主义者将作品视为某种结构的摹本，认为作品只是对结构的依附与模仿；同时，结构主义者将文学批评工作解释为重新发掘这一结构，也就是"建造一个模拟物的模拟物"，认为文学批评并不具有真正的独立性，充其量只是对作品原有信息的传播和诠释。由此，马舍雷认为结构主义批评算不得一种科学的批评方法，它不考虑作家写作时的具体境况，不考虑作品的具体产生环境等等具体因素，而一味地将注意力放在对文学主题（"结构"）的发掘上。同时，马舍雷对结构主义的另一处指责体现在：认为结构主义的"整体论"观念继承了自亚里士多德以来的有机论传统。文学的诸多组成成分，只有在结构的统摄下，才能使构成作品的诸多成分各得其所，使之真正成为文学的有机组成成分以及文学批评所分析的对象，而结构主义的批评方式就是对文本进行条分缕析地剖析，马舍雷也由此提出了其著名的"离心说"。

同时代的戈德曼则认为，"作品就是一个有意义的结构"。[③] 作品的"意义"，来自一种能够使作品之间彼此独立的组成成分有机结合起来的因素，这种意义能够协调彼此对立的章节，使其得以具有"有意义的一致性结构"，最

---

① Galvano Della Volpe, *Critique of Taste*, trans. Michael Caesar. London&New York: Verso, p. 12, 1978. 中文版参考王柯平、田时纲译：《趣味批判》，光明日报出版社，1990 年，译文有改动。

② Galvano Della Volpe, *Critique of Taste*, Ibid., p. 249, 1978.

③ 卢西安·戈德曼：《文学社会学方法论》，段毅、牛宏宝译，工人出版社，1989 年版，第 58 页。

终形成一部调谐而完整的文本。但戈德曼也强调，作品作为“结构”，首先不是个人的创作，而是必然与作者所处的群体、集团——即他所谓的“集体”——所共有的观念、价值、理想等思想结构具有“同构”关系的创造品。作品即“言语”，是作为“语言”的集体观念的具体外化形式。可见，戈德曼对结构主义符号学的理解，集中体现在其文学社会学观念之中。

对于结构主义符号学的共时性/历时性问题研究得最为透彻的马克思主义理论家，当属美国学者詹姆逊。詹姆逊认为，索绪尔对“共时性”和“历时性”所进行的区分与对立是一种“反历史主义”的非辩证方法，实际上索绪尔根本无法将历时性与共时性截然分开。詹姆逊指出：“把共时和历时加以区分……这一区分是不够的，也是不符合辩证法的，因为它的基础是一种纯粹的对立，是一对永远不可能以任何形式调和在一起的绝对的对立面”①，这便是詹姆逊对结构主义符号学基本属性所进行的批判性阐释。在对索绪尔结构主义语言学、俄国形式主义以及法国结构主义的一系列批评活动中，詹姆逊始终站在历时性——亦即历史性、社会性等现实维度上，对索绪尔结构主义传统中的“共时性”维度发起抨击。

结构主义符号学的思想方法对人文学科的影响不仅体现在文学领域，对于社会文化领域，结构主义同样受到一批马克思主义学者的关注。列斐伏尔及其弟子波德里亚即将结构主义符号学理论引入对社会文化的分析之中。波德里亚曾指出，消费对象并非物质性的物品和产物，“消费并不是一种物质性的实践”，而是“一种符号的系统化操控活动”②，并认为所有消费品早已失去作为物品的使用价值，同时成为必须通过彼此间的差异关系才能体现自身价值的符号：“被消费的东西决不是物品，而是关系本身。”③ 商品的使用价值被符号价值代替，而控制这些符号价值的是“消费受控的科层体制”社会。

列斐伏尔和弟子波德里亚都曾受到典型的结构主义符号观的影响，他们认为：在有机系统内部，任何组成部分的价值都来自该部分与系统中其他部分之间的差异关系。包括消费文化在内的现代社会的诸多领域，无不呈现出结构主义所说的系统化特征，列斐伏尔将这些领域命名为“亚系统”（sub-systems）。亚系统必须以区分性（classifiable）原则为其内部各组成部分建立起一种等级秩序（hierarchies）。以汽车的亚系统为例，汽车不仅具有使用功能，不同汽

---

① 弗雷德里克·詹姆逊：《语言的牢笼》，钱佼汝译，百花洲文艺出版社，1995年，第19页。

② Jean Baudrillard, *The System of Objects*, trans. James Benedict, London&New York: Verso, 1996, p. 200.

③ Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Ibid., p. 201.

车的性能、马力及价格等因素，还使它们在互相比较中产生优劣之分，从而获得了一系列符号意义："汽车是地位的象征，代表舒适、权力、权威及速度。除了使用功能外，它还作为符号得到人们的消费，并获得一种魔力，成为一种假象。"① 由于彼此间存在结构性差异，亚系统中的消费品能够呈现出某种超出实用意义的附加意义，亦即车主地位高低的象征符号，从而使对汽车使用价值的消费转化为对符号的消费，极大地激发了消费者的"餍足感"。

法国社会学家布尔迪厄将自己对结构主义符号学的理解运用于其社会分析当中，他的结构主义符号学方法从一开始就带有强烈的关注现实的目的。布尔迪厄运用二元对立方法，试图揭示社会生活中种种"统治"与"被统治"的深层结构。② 实际上，布尔迪厄对结构主义符号学在分析社会现象时所具有的认知性质具有清醒的认识，因此对结构主义符号学方法采取了批判性借鉴的态度。这集中体现在他所提出的"场域"概念上。"场域"是某种特定社会区域内诸多权力关系的概念化表达，是权力支配者与被支配者进行权力角逐的空间场所，在《艺术的法则》中，布尔迪厄提出"场域即位置"的观点："每个位置客观上都被它同其他位置的客观关系决定，或换个说法，都被直接相关的也就是动力的属性系统所决定，这些属性使得这个位置在属性的总体分配结构中与其他一切位置互相关联"③，场域由自身内部诸多不同位置组成，每个位置都受它与场域中其他位置的关系的影响。显然，场域的这种特点在某种程度上符合经典结构主义"构成主义"式的系统论原则。然而布尔迪厄反对以索绪尔共时性的系统论考察对象，因此并不认为场域内不同位置间的差异或不对称关系是场域内社会动力的来源。布尔迪厄指出，系统论和场域论之间的关键差异在于：场域内的产物虽然本身具有系统性，但其本身并不是系统的产物，不具备"内在统合（cohesion）"、"自我调控"之类的系统论特征。相反，场域中各种力量的决定者，是旨在改变场域的斗争关系的某个区域，场域的各种力量实际来自场域的内在冲突，"场域是力量关系——不仅仅是意义关系——和旨在改变场域的斗争关系的地方"④，具体而言，就是取决于场域内游戏者所拥

---

① Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Mordern World*, trans. Sacha Rabinovitch, New Brunswick; London: Transaction Publishers, 1984, p. 102.

② 戴维·斯沃茨：《文化与权力：布尔迪厄的社会学》，陶东风译，上海译文出版社，2006 年，第 98 页。

③ 皮埃尔·布尔迪厄：《艺术的法则：文学场的生成和结构》，刘晖译，中央编译出版社，2001 年，第 278－279 页。

④ 皮埃尔·布尔迪厄、华康德：《实践与反思——反思社会学导引》，李猛、李康译，中央编译出版社，1998 年，第 142 页。

有的符号资本的数量，而不是结构内在固有的自我发展。决定着场域结构的，实际是游戏者之间力量关系的状况与对比。显然，布尔迪厄对结构主义方法的运用并非不加选择的，而是以“历时性”范畴的社会学逻辑为基础，对结构主义作了一番理论改造。

“马克思主义符号学”，是马克思主义批评理论对符号学进行反思、批判与借鉴的产物，同时也包括基于马克思主义基本原理对符号学学科所进行的思考与探索。尽管“马克思主义符号学”在很大程度上，是对结构主义符号学传统的某种回应，但必须注意的是，现代符号学的理论支系极其复杂，除索绪尔的结构主义符号学传统外，遵循其他哲学传统的符号学也可谓样式繁多，异彩纷呈。同时，“马克思主义符号学”也绝非仅仅源于马克思主义批评理论与结构主义符号学这一派的因缘际会，在霍尔、克里斯台娃、威廉斯等马克思主义理论家的符号学实践中，我们便可以分明觉察到符号学传统的来源多元性，以及马克思主义批评理论对符号学进行理论观照及借鉴的方法多样性。

马克思主义批评理论自身呈现出复杂而多元的理论格局，而符号学内部的复杂程度绝不亚于马克思主义批评理论。对由两者的理论对话、融合而产生的“马克思主义符号学”，要想梳理其思想方法脉络，乃至厘清其精神谱系，任重而道远。

（作者单位：西北大学文学院）

现象学符号学

董明来

虽然作为经典意义上的符号学起源，索绪尔的印欧语言研究乃是一门范围较窄的专门科学，但是作为一种思想实践的符号学，却从一开始就无法摆脱一种哲学性的、来自普遍性的诱惑。无论是有着大陆传统的胡塞尔，还是作为英美传统开创者之一的皮尔斯，对于今天的符号学来说，都是难以绕行的路标、无法忽略的资源。显然，造成这一情况的原因，乃是符号现象本身。在某种程度上，对符号现象的思考，自古就是哲学的中心议题之一：从柏拉图以降，直至海德格尔及其后现代主义弟子，哲学家们都在没有结构主义符号学，或对这一学科一无所知的情况下，展开了对符号现象的种种追问。本文所要梳理的，就是这些哲学传统中的一支，亦即现象学哲学与符号学思想之间可能的接壤。自然，这种接壤并非刻意为之的“学科融合”，而是对事情本身之要求的回应：也就是说，对于符号的理论思考，将不可避免地在某些地方撞见现象学的资源；而对于现象学家们来说，符号现象则是他们必须回应的、最为核心的谜团之一。

基于符号现象和现象学、符号学各自的本质，本文将依次讨论如下的内容：

第一，现象学符号学这一概念的含义，亦即适用现象学方法的符号学研究；

第二，经典意义上的现象学符号研究；

第三，这一学科的国内外研究现状。

一、符号的原初给予性：现象学方法与符号学

从学理上说，符号学思想之所以可以，且必然会在某个时间与现象学哲学

照面，乃是由于后者的两个主要层次，对于前者来说都是饶有助益，甚至是必不可少的。作为一种哲学方法，现象学能为符号学研究的推进提供一种扎实的方法论技术；而作为一个哲学传统，现象学阵营中的哲学家们的具体论说，则是符号学思想可以直接吸取的思想遗产，能够为许多符号学问题提供一个严格的哲学基础，或者为这些问题的问题性重新定向。

由胡塞尔开发出来的现象学运动，首先呈现为一种独特的哲学方法。正如其著名的小册子《哲学作为严格的科学》所表明的那样，胡塞尔为自己定下的思想，乃是为寻求所有科学的根基，并且寻求无成见的知识。而现象学作为一种方法论，其目的正是为了保证这种无成见性。同时，和客观的自然科学不同，现象学哲学的科学性并不体现在考察存在者的客观存在，而是考察其对于观察者主体的给予性①。也就是说，现象学哲学所研究的，乃是意识与对象之间的诸种本质关系，或者说，意识指向其对象的诸种方式。胡塞尔将这些关系与方式用一个术语统括，那就是意向性。可以说，现象学在根本上就是意向性研究，是对关于意向性的知识的寻求。

胡塞尔认为，为了达成其目的，认识为了完成这个任务，必须对“自然认识”采取一种“悬置”的态度。也就是说，在现象学家描述一个被给予的意向对象时，他不能依赖于任何一个关于此对象之存在的假设。在此，所有关于对象的自然认识都被“打上了括弧”，包括那个对于自然认识来说最为重要的设定：认定一个客观被给定的，外在于精神的时空世界。需要注意的是，这一打上括弧的行为“并不是将设定转为反设定，把肯定转为否定；也不是将设定转化为猜测、假想、未定状态和某种怀疑（在此词的任何意义上）：同样不是将设定转化为任何那些在我们自由任意选择范围内的东西……我们并未放弃我们的设定，我们并未在任何方面改变我们的信念……我们却可以说，‘使其失去作用’，我们‘排除了它’……②”也就是说，胡塞尔的现象学悬置而不是否认已经存在的假设，不是像笛卡尔那样试图对自然的设定进行“普遍否定”，而只是使其在现象学家对对象的考察中不再作为前提而起作用，不再支配现象学家的考察。胡塞尔的方法把整个外部世界括入了括弧，从而也就“摆出了一切与此自然世界相关的科学……不依靠它们的有效性。我也不是用属于它们的任何一个单独的命题，即使它是完全明证的，我不采取它任何命题，没有任何

① Edmond Husserl, *The Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, Kluwer Academic Publishers, 1991, pp. 4—5.

② 埃德蒙德·胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1996 年，第 95～96 页。

命题为我提供一个基础[①]”——当然同时，在这个排除中，胡塞尔也没有取消或否认任何自然科学的成果。

对无成见性的要求、对意向性的研究，以及包括悬置、本质直观在内的操作方法，乃是符号学能从现象学哲学处吸取的第一份养料。首先，符号现象从本质上来讲是一种意向方式：通过对在场的能指/符号的意向，主体得以朝向那不在场的所指/对象。在此，现象学意向性分析的成果对于符号学思想来说有两个意义：首先，正是因为符号首先乃是一种在意向活动中的给予，从而对其形式的具体分析就应当在现象学方法的视域内进行。具体地说，符号学首先乃是对符号现象的本质研究，而非对具体符号的知识掌握；因为任何人类意见都必须借符号才能得以表达，对符号现象的形式分析就更加需要对各类意识形态和生活“常识”进行悬置，才能保证其分析确实的知识学可靠性。

其次，现象学方法在许多符号学研究的具体方向上，可以直接地起作用。比如，它能够从感知的基础上廓清符号感知（对能指的感知）的形式特质，分析其特殊的时空形式，以及与其对象之间的关系；更重要的是，因为在一个符号行为中，主体事实上与两个意向内容相关联，从而对意向性分析提出了新的要求。比如说，符号现象将不可避免地向现象学家们提出如此这般的问题：主体对能指的意向是如何与它对所指的意向联系起来的，前者的时间/空间展开如何与后者的展开形式相关联，以及，对所指的意向是否就是一般意义上的直接感知？正是符号过程作为一种意向形式的特殊性，决定了任何针对此过程的思想必然在某种程度上是现象学的，亦即，是一种追求无成见知识的意向性分析。

另一方面，现象学发展至今，已经远非一个空洞的“方法”，它已经积累了无数具体研究传统。其中，符号现象一直是诸多研究者心目中的核心课题。通过与这些具体研究进行对话，符号学不但能够吸收更多卓有创见的结论，更重要的是，能让其自身的暧昧之处得到哲学的澄清，为自己寻找到某些坚实的哲学基础。在下面一节，我就将具体阐述经典时期的现象学家们对符号现象进行的哲学解释。

---

① 埃德蒙德·胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，第98页。

二、现象学家的符号研究：两个阶段

（一）草创：胡塞尔与海德格尔的符号现象研究

如前所述，符号－语言现象乃是人类生存最为本质的要素之一，从而吸引了几乎所有哲学家。而现象学哲学家们对此的追问，则与现象学的产生本身几乎同步。埃德蒙德·胡塞尔和马丁·海德格尔这两位为现象学建立了最初地基的思想家，同时也是最早在此视域内考察了符号现象的学者，他们的符号思想，构成了现象学符号研究经典时期的第一个阶段。

1. 胡塞尔的符号现象学研究

在《逻辑研究》第二卷中，胡塞尔一上来就讨论广义的符号－语言现象，并且认为，唯有对此现象的现象学考察，才能真正把握逻辑学的客体。《逻辑研究》第二卷的六个“现象学研究”中，对符号－语言现象的研究开篇。胡塞尔认为，“只有借助于语言阐释才能明晰无误地把握住逻辑研究的真正客体以及这些客体的本质种类和区别”。因此，胡塞尔着眼于对于符号－语言现象的本质研究。

胡塞尔认为，真正的符号乃是指向“含义”的符号，关键的并不在于符号的“物理外观”，而在于其所指向的意义[①]——胡塞尔指出，同样的物理外观，可以拥有不同的含义（比如，同样的语音在不同的语言中意义不同）。同时，和皮尔斯一样，胡塞尔把符号的“所指”进一步分为两种东西：“含义”与“对象”。通过分析，胡塞尔看到，含义与对象之间，乃是不一致的：同一个对象可以有不同的含义，同时，不同的对象的含义可以相同。胡塞尔自己的例子乃是拿破仑：“拿破仑”这个个人乃是同一个对象，但他同时却拥有“耶拿的胜利者”和“滑铁卢的失败者”这两种含义。进一步，我们可以这样为胡塞尔进行补充：“拿破仑”和“惠灵顿”这两个个人，乃是不同的对象，但是，他们却都拥有“滑铁卢战役中的指挥官”这个含义。

除了对符号及其“所指”的“符形学”分析外，胡塞尔的现象学目光还触及整个符号行为与非符号行为的区分。他认为，作为意指行为的符号现象，乃是一种“第二性”的行为：它奠基于直观行为之上。也就是说，与直观行为相比，对象在符号行为中的给予是比较“空洞”的：我可以通过符号“意指”一

① 倪梁康：《现象学的始基》，中国人民大学出版社，2009 年，第 31 页。

块面包，但是与我吃面包这个“直观行为”相比，前者的给予性乃是较为空洞的。但是，正是意指行为的“空洞性”，才使胡塞尔的“充实”概念成为可能。胡塞尔指出在我先通过一个意指行为指向某个对象，并同时赋予其含义后，我还可以通过直观行为来使这个对象被给予我。通过后一种行为，我可以说我的前一种意指得到了“充实”。当充实中的对象含义与被意指的对象含义相同时，我可以说，我得到了关于对象的“知识”——当然，这里的“相同”绝非独断论所说的，在“认识”与“客观世界”之间产生的“符合”，而是两个意象对象之间的相对应。当对象同时以被意指的方式和直观的方式被给予时，胡塞尔说，它是被“明证”地给予了。

2. 海德格尔的符号现象学研究

作为胡塞尔最重要的弟子和理论上最大的敌手，在重新追问存在历史的任务中，海德格尔深刻地思考了“符号的存在”：解释行为在人类（此在）生存中的地位，人类的语言存在，作为特殊符号现象的诗歌之本性，等等。在他的奠基性著作《存在与时间》中，海德格尔指出，人类在世界中生存的基本样式有两种：现身与领会（understanding）。对于后者，海德格尔说道，“领会是此在本身的本己能在的生存论意义上的存在，其情形是：这个于其本身的存在开展着随它本身一道存在的何所在”，也就是说，人类在世最基本的结构就是对于其自身所在的“世界”，对于世界中的存在者，以及对于自身在世的整体，总有着这样那样的理解，这种理解构成了人类的存在——它和情绪（也就是现身情态）紧密关联，因为任何情绪都有所领会，而领会总是带有情绪的领会。领会通过解释让自身成型，而把解释组建起来的则是“作为”结构，以及“某某作为某某而存在”的结构。把可领会之物的可领会性进行分环勾连（分节与联系）的乃是“言语”，言语可以不被付诸声音等物质形态，而当其被付诸声音时，就形成了语言。

在海德格尔这里，“符号”概念同时有两种含义。在《存在与时间》中，海氏认为符号乃是一种特殊的用具，它们的代表乃是军旗、路标或者风向标：用他的话说，“……标志让上手事物来照面；更确切地说，它让上手事物的某种联络成为可通达的，其方式是：操劳交往取得了，并确保了一种方向”[1]。符号作为用具，没有“指示”以外的其他功用，或者说，其“指示”的功能乃是本质性的。我们可以看到，在此海德格尔举的例子，都属于皮尔斯意义上的

① 马丁·海德格尔：《存在与时间》（修订译本），陈嘉映、王庆节译，三联书店，2000年，第93页。

“指示符”。也就是说，《存在与时间》时期的海德格尔，一方面敏锐地看到了符号解释行为对于此在的生存论－现象学的重要性；另一方面，也恰恰是其生存论－现象学的研究框架，导致了他并没有在符号现象这一领域中研究得深入：因为，仅仅是对指示符类型的符号进行分析，对于《存在与时间》的思想任务来说，已经足够。

但是，在后期海德格尔那里，符号文本拥有了更大的重要性，因此他也对此现象展开了更为丰富的研究。完全可以说，符号－语言乃是这阶段海德格尔思想中最为重要的关键词之一。在《艺术作品的本源》中，他说道，唯有在作为符号文本的艺术作品中，人们才能通达存在者之位自持之物的真理。他说道，虽然一方面，“田间农妇穿着鞋子。只有在这里，鞋才成其所是。农妇在劳动是对鞋思量越少，或者观看得越少，或者甚至感觉得越少，它们就越是真实地成其所是”[①]，但是更重要的是，对于“器具的器具存在”的寻获，亦即对于其“自持”、“宁静”与“可靠性”的寻获，“不是通过对一个真实摆在那里的鞋具的描绘和解释，不是通过对制鞋工序的讲述，也不是通过对张三李四实际使用鞋具过程的观察，而只是通过对凡·高的一幅画的欣赏。这幅画道出了一切。走近这个作品，我们突然进入了另一个天地，其况味全然不同于我们惯常的存在……艺术作品使我们懂得了鞋具实际上是什么”[②]。也就是说，艺术作品这种符号文本，不再是一种单纯的用具，而是用具（存在者）的真理，用具的存在得以持立并被照亮的场所。并且更重要的是，对于后期海德格尔来说，符号文本本身的“功能”，不再是单一的。他明确地认为，包括希腊神庙在内的建筑物，都可以作为艺术作品而使真理置身其间——而我们知道，无论如何，人们总不能说，神庙作为建筑物，作为遮蔽物的功能，乃是附加或者非本质的。在这一时期，海德格尔已然注意到了符号文本的多种类型，并且试图在形而上学的视域内对它们进行分析与描绘。

（二）法国时期：现象学与结构主义的结合，德里达

在二战之后的法国人文学界，现象学哲学和结构主义语言学与马克思主义一道，成为了主宰性的思想潮流。从萨特、科耶夫，到列维－斯特劳斯、巴尔特和福柯，这一时期法国最为重要的思想家无一能摆脱上述三种思想资源的影响。而这其中，很多同时身处现象学哲学传统和结构主义符号学传统的学人，

① 马丁·海德格尔：《林中路》（修订本），孙周兴译，上海译文出版社，2008年，第15页。
② 马丁·海德格尔：《林中路》（修订本），孙周兴译，第17～18页。

则对符号问题的真正展开作出了巨大的贡献。在某种意义上，这种“现象符号学”可以说是战后法国独特的思想风景：在这个特定的场合，胡塞尔－海德格尔的思想和索绪尔的语言学同时作为显学而风靡一时。在这其中，德里达毫无疑问是最为重要的一位。他的哲学从胡塞尔批判开始，但同时，他也是从架构主义语义学中而来的结构主义思潮的悍将。

正如他在其《声音与现象》中表明的那样，德里达敏锐地抓住了胡塞尔理论得以建立自身的立场，那就是对任何现成的形而上学前提的悬置。他就此质疑道，“我们并不像知道这样或那样的形而上学遗产是否在这里或那里已能限制现象学家的警觉，而是想知道这种警觉的现象学的形式是否已不被形而上学自身所统治”[①]。因此，如果能够确定胡塞尔的符号理论乃是被某种形而上学所统治的，那么对他理论的现象学重构也就是必需的步骤了。

德里达认为，在胡塞尔理论中时刻运行着的形而上学统治，就是“在场性”的统治。他说道，“理想性的最终形式就是人们在其中可以提前或回忆整个重复过程的形式，理想性的理想性是活生生的现在，是超验生命的自我在场”[②]。也就是说，在胡塞尔的符号理论中，将符号式意向与充实的意向区分开来的，乃是后者独有，而前者缺乏的在场性；或者说，所谓的对符号意向的“充实”，就是使原来没有在场的鲜活性的意向获得这种鲜活性。德里达据此指出，这种隐含的形而上学前提使胡塞尔忽略了“缺席”与“沉默”的意义。无论德里达的解构主义－后现代主义立场究竟是否站得住脚，无论他的思想是否真的是某种积极的哲学成果，他对胡塞尔的批评，至少从技术上说乃是直截根本的，是现象学的。关键只是在于，从德里达的现象学策略出发，我们究竟是通过理性地检审其具体思想操作来得到某些积极的成果，还是直接就此进入某种激进的、缺乏研究细节的后现代立场。

三、符号学现象学的研究现状

近年来，越来越多的学者开始明确注意到，符号学研究必须向现象学靠拢，或者说，现象学的研究必须从符号学那里吸取各种扎实的实证研究。在西方学界，这类研究方式已然是一个主流的进路，相关成果极为丰富：比如 B. G. Chan 所著 *World and/or Sign: Toward a Semiotic Phenomenology of the*

① 让－雅各·德里达：《声音与现象》，杜小真译，商务印书馆，2010 年，第 3 页。

② 让－雅各·德里达：《声音与现象》，第 5 页。

Modern Life-world，Carlo Sini 的工作涵盖了来自海德格尔和维特根斯坦传统的各类资源，而其主体则是人类的逻辑行为与语言行为，其著作包括：*Ethics of Writing*、*Images of Truth*：*from Sign to Symbol* 等；在 Shaun Gallagher，Daniel Schmicking 等人编辑的文集 *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* 将现象学与当今符号学中的前沿分支认知科学结合了起来，而其中的第六部分专门讨论符号与意义问题。

在中文世界中，符号学和现象学的视域融合开展得极早，也极为广泛。作为最早在中文世界开展符号学研究的学者之一，李幼蒸同时也是最早译介胡塞尔现象学的学者之一。他不但翻译了包括《纯粹现象学通论》（《纯粹现象学与现象学哲学的观念卷一》）和巴尔特《符号学原理》在内的许多重要的现象学、符号学著作，在自己的符号学研究中，他也一直在致力于这两个领域的汇通；赵毅衡充分吸收了现象学研究的诸多成果，尤其是在其关于身份与叙述时间的研究之中，比如《身份与文本身份，自我与符号自我》（《外国文学评论》，2010 年 5 月）等。另一方面，许多国内现象学研究的重要学者，也在符号与意义这一领域进行了许多研究。比如，倪梁康的《直观的原则，还是在场的形而上学？——德里达〈声音与现象〉中的现象学诠释与解构问题导论》等一系列论文。陈嘉映不但出版了专著《语言哲学》（北京大学出版社，2003 年 5 月），更发表了许多讨论符号学问题的论文。

结　论

如前所述，符号学思想和现象学哲学的互相结合，乃是在多个相互勾连的层面上展开的。现象学哲学若要完成其哲学任务，就必须把符号学研究已然取得的诸种结构研究纳入自身的疆域；而符号学思想为了更好地应对符号商品时代的诸多现实，亦首先就需要为自己寻求一个坚实的哲学地基。虽然前哲已然为我们提供了足够丰富的思想成果和理论路标，对各类具体符号问题的现象学式研究，仍然是一个与生活世界本身一样广阔的领域。

（作者单位：四川大学文学与新闻学院、符号学－传媒学研究所）

精神分析符号学

张艾然

符号学在20世纪六七十年代正式起飞，后期开始卷入其他思潮，精神分析是其中重要一支。精神分析符号学已经发展为西方符号学理论的先锋学科。精神分析符号学家的理论，体现出整个符号学科的发展态势：寻求突破索绪尔模式，转向皮尔斯的开放模式，而这样的过程，也是结构主义向后结构主义自我突破的过程。

一、符号学与精神分析

20世纪的批评理论中，精神分析和形式论，是马克思主义文化批评和现象学/存在主义/解释学以外的两大派别。国内学术界鲜有将精神分析（psychoanalysis）作为正宗，对于精神分析的理论意义，也一直争论不休，从根源上，这源于弗洛伊德将精神分析与生物学种族生存的理论相结合的尝试，他对于性的意象的解释和分类，尤其是对于“性力”学说（libido）、性本能、俄狄浦斯情结（Oedipus Complex）的深入阐述，与中国传统观念中的伦理道德原则所体现出的绝对的价值尺度相违背。国人“谈性色变”更使得弗洛伊德的“色不忍睹”性理论在中国的学术研究中，难登大雅之堂。

弗洛伊德关于“无意识”的理论、俄狄浦斯情结以及梦的解析，是后期精神分析学发展的根基。从本质上说，精神分析的研究对象是言语活动，精神分析通过言语活动来研究人的无意识。

拉康（Jacques Lacan）将结构主义语言学理论运用到精神分析之中，打开了精神分析符号学研究的序幕。符号学家赵毅衡认为：符号是“携带着意义而

接收的感知：意义必须用符号才能表达，符号的用途是表达意义”[①]。可知，符号学是研究一切意义活动的学科，是人文学科的总方法论。

拉康是打着“回到弗洛伊德去”的理论大旗建构自己的精神分析的理论体系的。“沿着‘符号’的轨迹寻找弗洛伊德的真理，我们是否会感到全身温暖、一切都在我们的周围燃烧。”[②] 拉康试图运用符号学再阐释精神分析，反驳和重新建构弗洛伊德提出的无意识理论。他的理论基础是结构主义语言学关于符号功能的论述，细分之，就是符号的意义生成过程。拉康借助结构主义语言学的理论，并在结构主义的理论框架之下批判、重构其理论，其结果直接走向的是后结构性的批评话语。

拉康之后的精神分析符号学的理论家茱莉亚·克里斯台娃，是将符号学与精神分析二者互为方法论的本质明晰地表现出来的符号学家。她正式提出“精神分析符号学”（Semanlysis），使其成为一门学科。斯洛文尼亚学者斯拉沃热·齐泽克，以及拉康的继承人雅克－阿兰·米勒及他的跟随者，这些理论家的理论结构基本都是在拉康的理论核心之上，由于研究的关注点的迥异，精神分析符号学发展至今，已经呈现出百花齐放、百家争鸣的态势。

二、以拉康为核心的理论辐射

提到精神分析符号学，不得不提到它的集大成者拉康。拉康的“主体理论”，无意识主体或者言说主体理论，除了继承弗洛伊德的无意识理论之外，主要还是受到索绪尔以来的结构语言学的影响。拉康关于能指的概念来自索绪尔又超越了后者，是其主体理论的基础。他所涉及的无意识领域，是语言学、符号学和结构主义未能真正延伸到的领域。也正是通过将精神分析和符号学结合，拉康在无意识的领域，真正发现语言的根本结构，这两门学科的关系，也是在融合的过程之中相得益彰。

而拉康将精神分析和符号学融合在一起的理论依据，简而言之，就是他坚持把语言和文化看成是一种结构，看成有一个动态的发展过程，同时，关注个体如何介入这些文化结构的形成中。

拉康将精神分析学和符号学相结合的尝试，主要还是通过建构他的主体理论实现的。提到拉康的主体理论，不得不提到弗洛伊德首先提出的无意识理

---

① 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011 年，第 27 页。

② Jacques Lacan, *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan, New York: Norton, 1977. p. 4.

论。弗洛伊德将无意识看成是个体心理的一块实在领域的理论，而拉康在此基础上认为“无意识既不是实体也不是非实体”[①]，换言之，“无意识既不是原生的也不是本能性的，它的基本成分仅仅是能指的成分”[②]。他用其独创的“三界结”理论发展了无意识理论，认为无意识体现了 RSI（实在界，象征界和想象界）“三界”之间交错结合的一种状态。他认为无意识不仅仅是与语言有关的东西，无意识是按照语言的模式来加以构造的，也就是说可以用结构主义的方法来分析无意识。通过引入能指的理论，拉康认为“无意识不仅仅是一种与语言有关的东西，如我们可以通过分析言现象尤其是语言障碍现象来分析它，而是一种根本上与语言同质的东西，即它们都是能指的产物”[③]。

拉康的主体概念实质上是一种无意识的主体，或者言说的主体，发展到克里斯台娃，就是她所谓的“过程中的主体”（subject-in-process）。说无意识是主体存在的场所，是因为它是动态地言语作用于主体的结果，无意识作为一种他者的话语形式，无时无刻不在默默地向主体言说。拉康所提出的是一种新的主体理论，批判传统的主体观中将主体看成是一种变动不居的实体，笛卡尔的“我思，我在”，认为主体的存在是建立在主体的思维基础之上的。拉康的主体是言说的主体，是无意识作用的主体。真正的说话者是无意识，无意识进入到身体之中，无意识说话也就是身体在说话，此处的身体作为一种能指的构造物，是真正地发音的场所和存在，而只有通过无意识，才能实现语言的言说功能。语言能指要想作用于主体，必须“内化”为无意识，于是无意识的形成就意味着主体的构成，主体是无意识的主体。另外，决定语言能指的运作机制处于无意识中，无意识是真正的说话者。

对于精神分析和语言学的关系，拉康认为“精神分析为语言学的心理学基础”。[④] 而拉康通过引入语言学的能指的概念，并提出他者的概念，重构了精神分析中的无意识理论。由此可知，拉康将精神分析学和符号学结合在一起，既利用精神分析来为语言学提供基础，又用语言学的模式来构造和分析精神分析的核心概念，这两门学科之间，互为方法论。

齐泽克（Slavoj ZiZek）深受黑格尔主义、马克思主义和拉康精神分析理

---

① Jacques Lacan, *The Four Concepts of Psychoanalysis*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Alan Sheridan. New York: Norton, 1978. p. 30.

② Jacques Lacan, *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan, New York: Norton, 1977. p. 147.

③ 黄作：《不思之说：拉康主体理论研究》，人民出版社，2005 年，第 264 页。

④ Annette Lavers, “Some Aspects of Language in the Work of Lacan”, *Semiotica* 3, No. 3 (1971) p. 277.

论的影响，他擅长以通俗文化产品解读拉康的精神分析理论，并以拉康的精神分析符号学理论、黑格尔哲学和马克思主义的政治经济学解析最新的社会文化现象。他的理论建树体现在他一直致力于将精神分析、主体性、意识形态和通俗文化相结合。而这样的一种结合，将拉康的颇具哲学神秘色彩的理论去神秘化，将其与大众文化如电影、戏剧、文学作品相结合，从而开创全新的哲学理论。在他的经典著作《斜目而视：透过通俗文化看拉康》中，齐泽克指出："本书旨在介绍拉康的诸种'教条'（dogmatic）。说'教条'，是就这个术语的神学意义而言的。本书不遗余力地榨取通俗文化，把通俗文化当成拿手的材料，不仅以之解释拉康的理论大厦的概貌，而且以之解释某些细节。"[①] 在精神分析符号学领域，齐泽克将精神分析通过辩证的研究视角，展示出大众文化的主体性研究的突破。他通过通俗文化解读拉康的理论和借助拉康理论来解读通俗作品的双向尝试，为精神分析符号学的文本适用性开创了巨大的研究空间。而齐泽克也被英国著名马克思主义理论家伊格尔顿评价为"欧洲后现代哲学家中的佼佼者，是欧洲近几十年来脱颖而出的、聪明得一塌糊涂的、精心阐释精神分析和文化理论的解说者"。

米勒（Jacque-Alain Miller），法国拉康学派精神分析理论家，他创办了《精神分析手册》，与弗勒尼奥（Francois Regnault）、巴迪（Alain Badiou）和米尔勒（Jean-Claude Milner）共同任编辑。对于精神分析符号学，他们的工作主要致力于将拉康的理论成果整理编辑和系统整合，希冀通过对拉康的讨论版材料的整理，实现拉康精神分析符号学理论的普及化。

三、克里斯台娃：精神分析符号学观与文本理论

克里斯台娃（Julia Kristeva）是继拉康之后，真正将精神分析符号学（Semanalysis）正式作为一门学科建立的学者。她的精神分析符号学发展到后期时，符号学理论成为精神分析与女性主义结合的桥梁，打开了性别符号学研究的新局面。克里斯台娃的"子宫间"（Chora）是一切人类想象活动的本源，在此基础上的符号论发展为克里斯台娃的女性主义观，简而言之，即一切语言活动的产生在本质上都是女性的，因此没有必要去区分男女性别意识，而应该更多地去关注女性的生命体验和情感状态，尤其是母性以及母亲的欲望。在这

① 斯拉沃热·齐泽克：《斜目而视：透过通俗文化看拉康》，季广茂译，浙江大学出版社，2011年，第3页。

一点上克里斯台娃也是性别符号学（Semiotic of Gender）的倡导者和研究者。克里斯台娃的理论贡献不仅仅在于她正式将精神分析学作为学科提出，而且从精神分析理论的观点对拉康的精神分析学说提出挑战。

克里斯台娃认为“所谓符号分析学就是以超语言学的意义生成装置的文本作为对象的符号学，是文本的学问”①。克里斯台娃的精神分析符号学本质上是关于文本的学问，主要研究对象是文本的意义生成性（Signifiance），即研究意义从萌芽状态，到能够传达、作用成立、意义生产的全过程。意义生产的最终阶段的生产物是能够传达意义的句子，但是句子仅仅是意义生成作用了那个的短暂的生成物，随时都有可能遭到颠覆而被重新破坏。由此意义生成的过程是一个动态的过程，只存在着短暂的停止，而没有绝对的、永恒不动的东西。

在克里斯台娃看来，文本是意义生成性的空间，能指被放在意义产出者的位置上。她所谓的文本并不仅仅是语言呈现出来的文本的表层，而且还包含着语言生成的垂直面。而语言生成的垂直面也就是所谓的意义生成性的通道。被印刷出来呈现在读者眼前的文本作为一种文字的记载，是表层面的意义生成的产物，克里斯台娃将其定义为“现象文本”（phenotext）。而作为生产性乃至生产活动而被理解的文本，也就是意义作用的生产局面，克里斯台娃将其定义为“生成文本”（genotext）。而精神分析符号学，在克里斯台娃看来是切开表层的现象文本并提取生成文本创造出来的意义生成装置，通过意义生成的产物而去穿透意义生成的垂直面。文本是由生成文本和现象文本在同一平面上互相联系和交织的结果，而文本本身是处于这两者的交叉点之上的，简而言之，文本的基本性质是由传达出的语言和意义生成的语言所构成。

而克里斯台娃对于语言符号的意义生成作用的这一能指装置的探索，是通过有效的方法论之一——精神分析学来得以实现。关于使文本起作用和工作的能指，通过弗洛伊德和拉康的精神分析理论来得以实现。拉康对无意识的理解，脱离了由能指和所指的堆成所构成的索绪尔式的符号的层面，而是从彻底的能指链的层面进行考察。无意识是按照处于意识主体的外部的能指独自的秩序来进行表达的观点，与文本是由能指的连锁组成的意义生成装置的观点是一致的。也就是说运用精神分析的方法论来研究文本的意义生成装置是完全行之有效的。

---

① 西川直子：《克里斯台娃——多元逻辑》，王青、陈虎译，河北教育出版社，2002 年，第 30 页。

克里斯台娃正是在这样的前提之下来构筑她整体的精神分析符号学的理论的。克里斯台娃在拉康"三界结"的理论的基础之上，将"想象界"和"象征界"发展成为她理论中同一个意义生成过程中的两种不同的形态，即符号态（the semiotic）和象征态（the symbolic）。前者面向的是身体性的领域，"前符号态是弗洛伊德精神分析提出不仅仅用来界定身体内的欲动的促进和结构化的过程，而且还包含在未形成的主体身体之上的原初的运作机制，即凝缩和置换。在前符号态的发展过程中，施加在身体之上的压抑使得欲动得到配置。这整个过程即前符号态的运作过程"[①]。而象征态关注的是历史和社会以及意识形态的领域，克里斯台娃认为"象征态过程指向符号和句法的确立，父性功能，语法和社会压抑，以及象征之'法'"。[②] 拉康在他的精神分析理论中提出的"以父之名（Name of Father）"的审判，就是克里斯台娃此处"象征界"功能和作用。

克里斯台娃所谓的符号并不是通常意义上的符号，她用的这个词实际上对应的是弗洛伊德的"原初过程"（primary process）——前俄狄浦斯阶段的原动力。女性的身体对于这种原动力的体验就是无休止的节奏流动和跳动，这些节奏冲击汇集在一起，也就是克里斯台娃独创的"子宫间"的概念。[③]

她将"子宫间"界定为不构成意义、不确定的、非表现性的微小的分节被进行的身体性欲动的空间。从时间上来说，"子宫间"是指婴儿从 0 到 6 个月这段时间，此时的婴儿只能被动地接受外界对它的作用，婴儿并未形成主体，此时婴儿对周围世界的印象是破碎的、零散的，并无统一性和整体性的关联。此时的婴儿是处于主体的零度状态，依附于母亲，是与母亲合二为一的统一体。此时的婴儿欲望完全地占有母亲，也就是成为母亲欲望的欲望。母亲并非主体，而是一个与婴儿共生的结合体的一部分，被看做是异于婴儿的"他者"，或者可以认为是一个被渴望的客体，是婴儿心中被压抑的和不可言说的部分，即某种可怕的颠覆力量的所在。此阶段与母亲的身体直接相关，由此"子宫间"作为一种暧昧的、混沌的、背叛的、不可言说和充满愉悦的女性空间，可以理解为是一种母性的隐喻。

而母子的分离就是符号产生的前提条件和契机。在经历了拉康提出的"镜

① Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, New York: Columbia University, 1984, p. 25.

② Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, New York: Columbia University, 1980, p. 7.

③ Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, New York: Columbia University, 1980, p. 25.

像阶段”和弗洛伊德提出的“去势焦虑”(Castration)之后，婴儿的主体开始最终形成。这一形成的过程表现在通过父亲的审判，婴儿的主体在象征界之中找到自我，被迫与母亲分离。儿童开始转向“想象中的父亲”，认同父亲，并取而代之，从而自己成为法的权威。“去势阶段”是一个关键过程，通过“去势阶段”，前符号态向象征态转化，象征和符号都得到指定，并最终导致短暂的命题阶段（Thetic Phase）的出现。婴儿通过去势，被迫中止与母亲的融合状态而认同父亲，言说主体得以形成。由于“子宫间”中不停歇的欲动，总是试图颠覆和威胁命题阶段的稳定状态，因此命题阶段在克里斯台娃看来应该理解为不可逆转的决定性阶段，总是被侵犯，但是同时又总是隐藏着潜在的创造新的命题的能量和多种可能性。这就是婴儿主体的形成过程，也就是克里斯台娃在文本观中试图探讨的文本的意义生成装置。

克里斯台娃的符号异于拉康的想象阶段（the imaginary，即前俄狄浦斯阶段）和象征阶段（the symbolic，即语言和文化秩序）的，正是在于“子宫间”作为母体空间的阴性气质，“就时间而言，女性主体看起来提供一种具体的衡量标准，在整个文明史的时间的多重模式中，女性主体从本质上保留了重复和永恒”。[①] 克里斯台娃试图通过她的精神分析符号学中对母性空间的关注，去发现一种“更接近被社会契约的不可言说的成分的具体话语”。[②]

四、未来发展态势

巴赫金的“对话”理论和克里斯台娃的“互文性”都是旨在挑战“索绪尔语言模式下”系统理论的静态结构观，探讨一种语言生成和运用的实际情况。精神分析符号学理论在70年代的中期，随着符号学理论的发展和突破，已经开始呈现出多模式的运动，而这种多模式的运动与精神分析的关系主要体现在将皮尔斯的符号学理论作为一种全新的方法论予以重视，挑战索绪尔“语言符号学”模式，并将皮尔斯的理论运用到对精神分析理论的建构之中。

索绪尔的“语言符号学”模式的核心在于其系统性，而皮尔斯的符号学理论却是在于其对于系统性的挑战，而呈现无限衍义的特征，“皮尔斯的符号学理论体现出来的是他的三分法。他的观点是用来对抗索绪尔将符号分为涵义和对象的二分关系。皮尔斯认为索绪尔对于符号有根本性的误解，因为索绪尔忽

① Julia Kristeva, *The Kristeva Reader*, Oxford: Blackwell, 1996, p. 192.

② Julia Kristeva, *The Kristeva Reader*, Oxford: Blackwell, 1996, p. 192.

略了符号的功能仅仅只有在符号系统中作为一个因素存在，而这个符号系统在本质上是三分的”。[1] 皮尔斯将符号的意指活动划分为符号（representatum）、对象（object）、解释项（interpretant），这种符号意指的三分式，使得符号的解释成为进一步表意的起点，向着无限衍义开放，也就是抛弃掉索绪尔的结构语言学时代的系统性，呈现出开放的态势。

皮尔斯的符号模式中加入了人的认知作用，人与客观世界的互动使得在符号和对象之间，意义的解释呈现出多元的特征。皮尔斯的符号学理论很早就对于这一问题具有指导意义。他认为：“语言符号并非一个静态结构，语言符号是一个动态时间，因此语言不能从系统的观点得到充分研究，而只能从过程中的观点得到充分研究。”[2]

由此，精神分析符号学要想有重大推进，必须回到皮尔斯的逻辑－修辞学的模式，突破系统性的束缚，并将其运用于精神分析的研究。而精神分析作为一种研究言语活动的方法论，同样可以用来推进皮尔斯符号学理论，两者相得益彰。将皮尔斯符号学理论与弗洛伊德和拉康理论横向比较研究，必然会进一步推进精神分析学的发展。拉康作为一位独立的精神分析符号学家，在国内，他颇具哲学色彩的理论，依然有巨大的研究和深入的空间。

（作者单位：四川大学文学与新闻学院、符号学－传媒学研究所）

---

① John Miller, *Pierce, Semiotic, and Psychoanalysis*, Joseph Brent (eds), Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2000, pp. 11－12.

② Winfred Noth, *A Handbook of Semiotics*, Bloomington: University of Indiana Press, 1995.

哲学阐释学与符号学

伏飞雄

多数学者倾向于从词源释义的角度认为，西方阐释学天生就与语言符号问题结下不解之缘。它的词根是 Hermes，即古希腊传递神谕（message）的信使赫尔墨斯。他不仅传递“神谕”，而且还要解释神谕。一则这些神谕的“语言”本来就与凡人的语言不同，需要“翻译”或“注解”。二则“神谕语言”具有秘隐性，其义隐而不显，需要“解释”。不管这种意见是否属于“无根据的虚构”[①]，西方阐释学的发生发展史也从事实上说明了：阐释学实在无法绕开语言符号问题。

一、“方法论”阐释学：语言符号作为理解与解释的工具

语言符号问题在施莱尔马赫（1768－1834）的“普遍阐释学”与狄尔泰（1833－1911）的“精神科学阐释学”中的位置与功能，与在西方古代流行的“解经学”（exégèse）中的位置与功能大体是一样的：都持“工具论”或“形式论”的语言符号观。

（一）施莱尔马赫的“普遍阐释学”与语言符号

犹太教“解经学”产生的最初动力，是如何将“圣言”有效翻译成有利于“特选子民”的启示与盼望的“人言”[②]。其“释经”活动从文字意义的解释开始，然后逐步深入到文字意义背后真正内容的解释、神秘意义的解释（用真实事件印证神秘意义）、寓意的解释（用象征方法解读《圣经》文本的深层意

① 洪汉鼎：《诠释学——它的历史和当代发展》，人民出版社，2001 年，第 1 页。
② 杨慧林：《圣言・人言——神学诠释学》，上海翻译文出版社，2002 年，第 13～19 页。

义)。基督教圣经解释也基本沿袭了犹太教释经的方法与原则。

另外，诞生于18世纪、具有现代“学科”意义的语文学之语言学研究的趋势，也构成了他们二人共同的学术背景与学术基础[①]。

施莱尔马赫的“普遍阐释学”规划，实是一种“避免误解的技艺”(art)。他的最大功绩，就是把在他之前各种有关理解与解释之零散的、特殊的具体规则整理成一套方法论体系。他直接吸收了同时代先驱阿斯特(1778—1841)与沃尔夫(1759—1824)“语法研究”的观念[②]。阿斯特认为，对古代作者的理解有三种：历史的理解——关涉到作品的内容；语法的理解——涉及作品的形式或语言、讲话的形式；精神的理解——关涉个别作者和古代整体的精神(指“所有存在的原始统一”，相当于“太一”，它流射至个别生命。个别生命也启示整体精神)[③]。对古代作品的理解基于其内容与形式。形式是理解内容的基础，它是表现与揭示这些内容的语言，“是精神的表现”。因此，“对古代作品的理解也以古老语言的知识为前提”。精神理解是真正的和更高的理解，在这种理解中，历史理解和语法理解融合为一种生命。进一步，理解的发展和它的说明就是解释，解释建基于理解之上。解释也有三个要素：文字、意义和精神。文字解释是对个别语词与内容的关系的解释，意义解释就是对意义在所与段落中的意味性的解释，精神解释就是对它与整体观念之更高关系的解释。处于和谐统一之中的文字和意义完美无缺的内涵就是精神。文字是精神的身体或外套。通过它，不可见的精神进入外在可见的生命。而要解释文字或语词，必须以不同历史阶段的语言知识为前提，也就是以古代的语法知识为前提。因为语言的不同形式如说话方式一样，是被规定了的。沃尔夫的“三重阐释”说，也强调“语法因素”解释的重要性，认为语言理解有助于“理解”。

施莱尔马赫在为阐释学进行“学科”定位时，发现了语言问题在阐释学中的核心地位。与当时把阐释学附属于逻辑学的做法不同，他断然认为阐释学不是逻辑学的补充。同时，作为一名语文学家，他也认为“语文学的阐释学方法

---

① Vxori Carissimer, *A History of Classic Philology: From the Seventh Century B. C. to the Twentieth A. D.*, New York: the Macmillan Company, 1911, pp. 1—2. 从文艺复兴到18世纪，语文学渐渐倾向于语言学研究。

② Richard E. Palmer, *Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evaston: Northwestern University Press, 1969, pp. 76—82.

③ 阿斯特：《诠释学》，见洪汉鼎主编：《理解与解释——诠释学经典文选》，东方出版社，2001年，第5～12页。

只是积累观察"[①]，而与他要系统规划阐释学规则的宏愿不符。他倒是倾向于在阐释学与修辞学的辩证关系中寻求阐释学的定位。他认为，修辞学与阐释学统一于知识的构成方式之中，"所有知识的形成都依赖于说话与理解"。因此，解释艺术也"以说话艺术与理解艺术为前提"。而"说话艺术与理解艺术彼此关联"：理解行为是说话（话语）行为的反面，因为理解要把握作为说话基础的思想。换言之，说话（话语）的修辞带来言语表达的思想的复杂化，而理解则是要澄清这些思想，从而也就需要"理解"的介入。但是，从修辞学角度来说，说话（话语）只是思想的外在方面，而阐释学则涉及话语与思维以及作为"思考的内容"的思想的哲学关系。话语与思维、思想辩证统一。一方面，"话语是思维共有本性的中介"，"没有人能无语词地思考"；话语也是思想的中介，"思想只有通过内在的话语才能完成"，"没有话语就没有思想"（"个人在思想时受共同语言的制约，他只能思想那些在他的语言里已有指派的思想。一个新的思想如果不与语言中已存在的关系发生联系，它就不可能得到传达。"[②]）另一方面，"话语是实际思想的方式"，是"已形成的思想本身"。如此看来，阐释学不能等同于修辞学。

但是，施莱尔马赫并没有把阐释学带上哲学之路。他提到了理解话语与认识人的生命之间的关系，但他只是从一个人所属的历史、民族等环境整体来谈论这一点的，"任何话语只能通过它所属的整体生命得到理解。因为每一话语作为讲话者的生命环节只有通过他的生命整体才可认识。人的整个生命过程受制于环境整体，后者决定了他的发展。这样，每一讲话者只有通过他的民族性、他的时代才可得到理解。"[③] 他甚至认为，"哲学家并不想建立一种阐释学理论"。也就是说，他并未真正致力于人的内在生命与其外在表现形式之间的认识论阐明[④]。

总的来说，他基本还是在修辞学以及古代语文学的考证、解释技术与现代语文学开启的语言学的研究框架内探讨阐释学问题。通过上文的梳理，我们可

---

① Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and other writings*, trans. & ed., Andrew Bowie, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 6—7.

② Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and other writings*, trans. & ed., Andrew Bowie, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 8.

③ Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and other writings*, trans. & ed., Andrew Bowie, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 9.

④ 狄尔泰的评价有些言过其实了："一种富有成效的诠释学只能产生于这样一个把语文学解释的技巧与真正的哲学能力相结合的头脑中。施莱尔马赫就是具有这样一个头脑的人。"（狄尔泰：《诠释学的起源》，见洪汉鼎主编：《理解与解释——诠释学经典文选》，东方出版社，2001年，第86页）

以看出，“说话”（“话语”）与“思想”成了他最为关注的核心。“解释艺术以说话艺术与理解艺术为前提”的意思，就是指解释学以理解“说话”与理解“作为说话基础的思想”为基础。只是在他的进一步论述中，他把说话上升到了“语言”的层次，“任何话语只是在理解语言的前提下才能得到理解”，因为，“所有话语都预先假定了某一特定的语言”①。

由此，他强调了阐释学与语法等语言知识的依赖关系。最终，他认为，理解指向两个向度：语言与思想②。进而，他把理解划分为两个同等重要、相互关联的环节：“语法的解释”与“心理学的解释”。“语法的解释”，涉及历史发展中的种种语言知识，语法、语词意义、语言用法，语言误用等等。可以毫不夸张地说，施莱尔马赫至少用了一半以上的篇幅在探讨如何避免误解古代作品的语言的问题。在他看来，这样做才能有效理解古代作品的意义及作家所传达的思想。

（二）狄尔泰的“精神科学阐释学”与语言符号

西方真正把阐释学引入哲学的第一人是狄尔泰。他是19世纪下半叶欧洲“科学方法大辩论”的积极参与者与受益者③。在这个时期，人文学科、社会科学面临着自身学科理论、方法论和学科地位的问题。在开始从事哲学事业时，他就为自己定下这样的目标：与康德的“纯粹理性批判”类似，致力于“历史理性的批判”，追问人的存在及其所创造的东西的认识何以可能，即为人类认识自身、历史和社会的可能性、条件和界限作出认识论证明④。换言之，

---

① Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and other writings*, tans. & ed. Andrew Bowie, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 7—8.

② Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and other writings*, tans. & ed. Andrew Bowie, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 229.

③ 一方面，他从骨子里认可科学理性所成就的自然科学知识的真理的普遍有效性，认同19世纪以来以自然科学模式为基础发展而来的实证主义的一些原则（诸如诉诸经验、追求知识的客观性等）。另一方面，他又对实证主义的问题有着较为清醒的认识。

④ 洪汉鼎主编：《诠释学——它的历史和当代发展》，第98～99页；狄尔泰：《精神科学引论》（第一卷，1883），第4页，童奇志、王海鸥译，中国城市出版社，2002年。狄尔泰善于“从历史的角度去探讨自己的主题，……因为他深信，大部分论题都能通过这样的方式而得到阐明”。（H. P. 里克曼：《狄尔泰》，殷晓蓉、吴晓明译，中国社会科学出版社，1989年，第65页）。这尤其体现在他的《精神科学引论》“第一卷”中。19世纪兴起于德国的“历史主义”研究的得失（纯粹经验的观察方式——以同情的方式投入到历史过程的种种细节之中，精神生活完全是时空性的，怀疑其客观性）（第3页），是他开始提出自己问题的出发点，为他提供了观念基础与概念系统（历史意识、历史的发展是所有精神事实的源泉）。体现其“历史观”的著作占了绝大部分。

他希望从认识论上阐明“精神科学”（人文学科、社会科学）特殊的方法论特征[①]，努力使其具有与自然科学一样的客观性、普遍有效性，达到“精神科学”哲学基础的确定性。

为此，他对“精神科学”（研究人的种种学科）之于自然科学的相对独立性进行了认识论的论证。在他看来，“精神科学”与自然科学划分的基础在于，“精神生活的事实与自然过程的事实在原则上不同”。这种“不同”的根子在于“人类整个自我意识的深层”，即人在自身中看到一个剔除了自然的范围，人在这个范围内“具有意志的自主性、行为的责任心和让一切事情屈服于思想的能力，并且能够与人自身中的无拘无束对抗”[②]。也就是说，人具有“主体性”，它“自我意识”到自身属于“精神生活”的存在，意识到人作为精神生活的存在及其创造物（社会、历史）与“自在”存在的“自然”的异质性。那么，人类的精神生活事实与自然过程的事实在原则上到底有哪些不同呢？大致说来有四点对应：目的性与无目的性；价值评判与无价值评判、无要表达的意义；约定性的，富于历史变化的规范、原则与机械性的自然法则；人的精神生活的历史性与自然的机械运转[③]。这些“不同”自然带来精神科学与自然科学在研究方法上的不同（研究方法的不同导致研究对象的不同）。要点在于，人类精神生活的事实本质上无法从机械的自然法则中推演出来，它们需要人的生命（生活）体验、精神（思想）参与、意义赋予等等。

那么，如何客观有效地认识人的存在及其创造物（社会、历史和文化）呢？

从实质上说，精神科学的对象是“直接的内在实在本身”（自然认识的对象，则是“感觉中所给予的现象”，是“意识对某个实在的单纯反映”），它是“作为一种被内心所体验的关系”。正是因为这种实在是在内在经验里被给出的，所以客观把握变得困难。狄尔泰这里所强调的，是如何把从对他人、个体的理解提升为一种客观化、普遍性的对精神整体、生命本身的理解。这涉及基本/共同人性的设定、精神生命（思想）共性的设定，涉及阐释的循环，也牵涉到“模仿”（重新体验）、“移情”、“转换”、拓展等“理解－解释”的方法。狄尔泰认为，这种对内在的充实，是通过“复制”感觉中个别符号呈现的东

---

① 张汝伦：《意义的探寻——当代西方释义学》，辽宁人民出版社，1986年，第31页。

② 转引自谢地坤：《走向精神科学之路——狄尔泰哲学思想研究》，江苏人民出版社，2003年，第8页。

③ 参见洪汉鼎：《诠释学——它的历史和当代发展》，东方出版社，2001年，第103～104页。略有改动。

西、并用自己的生命去“转换”这些东西得以完成的。他说道：“我们把我们由感性上所给予的符号而认识一种心理状态——符号就是心理状态的表现——的过程称之为理解。”[①] 如此看来，“理解”倒并非一种专门设计出来的技术或方法，而是人们习知的认识过程。

在狄尔泰那里，“感官所给予的符号”主要指“精神的客观化物”。“精神”除了意指人类抽象思维、形成概念逻辑推理的能力外，还表示精神创造性活动的成果，如语言、艺术、科学、宗教、制度，房屋、器皿等。它们都被称为“精神的客观化物”，属于代表了某种内在精神生命的外在符号[②]。另外，他也大量探讨并使用了“表达式”这个概念：“传达一种精神内容的物理事物或物理事件”。在他看来，人类内在精神生命（精神世界）有着各种各样的“表达式”。它们都是理解人的精神生命不可或缺的中介，因为，“生命并不直接地向我们表白”[③]。

狄尔泰直接讨论了符号（表达式、精神的客观化物）与精神世界、与理解的关系。“存在于精神中的诸多可能性，通过基本理解活动所理解的外部言语被呼唤出来”，“只有在语言中，精神生命才能得到完全、彻底的表达，而这种表达使一种客观的理解成为可能”[④]。他尤其以文学理解为范例，“文学之所以对我们理解精神生活和历史具有不可估量的意义正在于：只有在语言里，人的内在性才找到其完全的、无所不包的和客观可理解的表达。因此，理解艺术的中心点在于对包含在著作中的人类此在留存物进行阐释或解释”[⑤]。在他看来，人的行动总是以理解他人（包括过去历史中的人）为前提的，而语言符号则是前提的前提。

二、“存在论”阐释学：语言作为语言

20 世纪 20 年代，西方阐释学在海德格尔那里经历了一次革命性的转向。他以直接追问存在的提问方式发动了“阐释学的存在论转向”。他的学生伽达

① 狄尔泰：《诠释学的起源》(1900)，洪汉鼎主编：《理解理解释——诠释学经典文选》，东方出版社，2001 年，第 76 页。

② H. P. 里克曼：《狄尔泰》，殷晓蓉、吴晓明译，中国社会科学出版社，1989 年，第 117 页。

③ H. P. 里克曼：《狄尔泰》，殷晓蓉、吴晓明译，第 166 页。

④ 狄尔泰：《对他人及其生命表现的理解》(1910)，洪汉鼎主编：《理解与解释——诠释学经典文选》，东方出版社，2001 年，第 103 页、第 106 页。

⑤ 狄尔泰：《诠释学的起源》(1900)，2001 年，第 77 页。

默尔丰富并完成了这种“转向”，把阐释学提升至真正意义上的“哲学阐释学”。在他们那里，语言符号已不再是理解与解释的工具，而是存在本身。

（一）“道说”存在

海德格尔是通过其神学研究与接触狄尔泰的学说了解阐释学的。在1923年夏季的一次讲座中，他首次使用了“阐释学”与“阐释学的”这两个术语。有关这两个术语的思考也被带到同期开始写作的《存在与时间》（1927）初稿中，但此后他不再在自己的著作中使用这两个词，而强调思之“道”。

在《存在与时间》一书中，他从三种意义上讨论了阐释学与他的奠基于现象学的“基础存在论”的关系①。第一种意义，“此在的阐释学”。通过阐释，此在自身所具有的存在的基本结构、存在的本真意义，就在此在之存在的理解中显明出来。这是阐释学的源始含义。第二种意义，“存在论阐释学”。它“清理一切存在论探索的可能条件”。第三种意义，“生存建构论阐释学”，它是对生存的生存论建构进行分析。具有历史编纂学特征的人文科学的方法论，就植根于这种具体意义上的阐释学。这种方法论只是阐释学的派生形式。这里的关键点在于，“现象学的描述方法就是解释”。说到这一点，我们似乎有必要提到20世纪50年代初日本学者手冢富雄（Tezuka）与海德格尔之间的一场对话。日本著名现象学学者九鬼伯爵时常强调海德格尔的“解释学的现象学”标志着现象学的一个新向度，海德格尔却认为它一点也不新。他的关注点不在这个问题上，他力图所做的只是：“以更源始的方式思考现象学的本性，使现象学回归它在西方哲学内部完全属于它自己的位置上。”② 他认为，在《存在与时间》一书中，“阐释学既不意味着解释技艺的理论，也不意指解释本身，它意味着一种尝试：基于解释学来规定解释的本性”③。

那么，在海德格尔的“阐释现象学”④ 那里，语言到底居于何种地位呢？

---

① Matin Heidegger, *Time and Being*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson, Southampton: The Camelot Press Ltd., 1962, pp. 61—62.

② Matin Heidegger, *A Dialogue on Language: Between a Japanese and an Inquirer*, *On the Way to Language*, trans. Peter D. Hertz, New York: Harper & Row, 1971, p. 9.

③ Matin Heidegger, *A Dialogue on Language: Between a Japanese and an Inquirer*, *On the Way to Language*, trans. Peter D. Hertz, New York: Harper & Row, 1971, p. 11.

④ 美国阐释学研究专家帕尔默认为，“海德格尔进行哲学研究的方式仍然是诠释学的”，“因为他把焦点集中在解释我们的传统这一本文上，甚至在20世纪末他弃用诠释学概念很长时间后，他还致力于解构这种本文”［R. E. 帕尔默：《海德格尔的本体论和伽达默尔的哲学诊释学》，《安徽师范大学学报》（人文社科版），2002年第3期］其实，海德格尔更在意于“现象学提供了一条道路的可能性”，而“现象学的描述方法就是解释”。

我们先来看看他在《存在与时间》中的相关论述。

海德格尔是在澄清“命题”这一“解释”之极端衍变物的第三种含义即“传达”时，转入探讨话语、语言与此在、存在的关系的。他认为，对它的澄清自然把我们引向“道说”与“言说”（Sagens und Sprechens）[①]。在他看来，“语言的生存论存在论基础是话语或说话（Rede）”，而“语言植根于此在之生存论状态的展开中”[②]。简言之，“话语”与“现身”、“理解”（“解释”）都同等源始地描述着此在之生存论的源始展开状态，都同等源始地属于生存论环节，构建着生存论上的此在。那么，话语与理解（解释）之间到底构成一种什么样的关系呢？海德格尔认为，“话语同等源始地规定着现身与理解”[③]。如何规定？

在海德格尔看来，“可理解性在得到解释之前就总是已经被分环勾连。话语就是可理解性的分环勾连，因而它成为解释与命题的基础/依据。可在解释中得到分环勾连的，可更为源始地在话语中分环勾连”[④]。也就是说，作为此在之生存论展开状态或环节的理解本身，就是“分环勾连”的，话语成就这种“分环勾连”。“分环勾连”什么东西呢？意义（含义整体）“在理解着的解释加以分环勾连东西中必然包含有这样一种东西——意义的概念就包括着这种东西的形式构架”。意义是什么呢？“只要理解和解释使此在的生存论结构成形，意义就必须被领会为属于理解的展开状态的生存论形式构架。”[⑤] 我们知道，作为生存论结构的理解的筹划是向着世界进行的。这种筹划，也就是向着意义整体筹划——操劳在世把自己预先紧缚在意蕴的指引关联中。而理解所固有的先行具有、先行视见及先行把握构成了筹划的“何所向”。意义就是这个筹划的“何所向”。而某某东西作为某某东西得到理解，就是从这个筹划的何所向出发的。在此意义上，意义就是某东西的可理解性的栖身之所。

简言之，现身在世的可理解性作为话语道出自身，可理解性的含义整体达乎作为世内存在者的言辞整体，言词吸取含义而生长。通俗地说就是，“语言

---

① Matin Heidegger, *Sein und Zeit*, Elfte: unveranderte Auflage, 1967, p. 161. sagen 是历史在言说，存在在言说，相当于海后来的“道说”；Sprechen 是人说（徐友渔等著：《语言与哲学：当代英美与德法哲学传统比较研究》，三联书店，1996 年，第 148 页）。

② Matin Heidegger, *Time and Being*, 1962, p. 203.

③ Matin Heidegger, *Time and Being*, 1962, p. 172.

④ Matin Heidegger, *Time and Being*, 1962, pp. 203—204.

⑤ Matin Heidegger, *Time and Being*, 1962, pp. 192—193.

的本质就在于把笼而统之的意义整体转变为由语词组成的言说"[①]。"言词吸取含义而生长"，意思是说，非先有言词物，然后再配上含义。而植根于理解的"解释"，也并非把一种"含义"抛到赤裸裸的现成事物上，并非要对被理解的东西有所认知，而是把理解中所筹划的可能性整理出来。另外，把话语道说出来即成为语言，而语言作为说过的东西包含有一种对此在之理解的解释方式。

海德格尔自己承认，在写作《存在与时间》前后，他还不能确定语言探讨到底走向何方，语言与存在的主题也还没有明白地突显出来。但他也承认，对语言与存在的思考决定了他的思想之路。他尤其强调，现象学提供了一条道路的可能性。这种学说以素朴的看/视、听去理解世界，领悟道说与存在的本体论关系。从 20 世纪 30 年代到 50 年代，他系统地探讨了这一主题。概括起来说，他主张"语言言说"，强调"居于大道中的语言在其中自行开辟道路"，"大道"中所居之人最好是倾听，强调词与物之间的诗性关系，主张最好在诗中寻找语言的言说等等[②]。

（二）"能被理解的存在就是语言"

伽达默尔是西方现代阐释学的集大成者。他的"哲学阐释学"既不是一门关于理解的技艺学，也不是要为精神科学提供一套规则体系或方法论程序，而是从哲学上追问"遍及人类一切方面"的"理解现象"："理解怎样得以可能?"[③] 这种追问抵制"对科学方法的普遍要求"，探索"处于科学之外的认识方式的真理"，其方法立足于现象学，"以海德格尔对先验探究的批判和他的'转向'思想为基础"[④]。

与海德格尔一样，他也把"理解"看成"此在本身的存在方式"，而不是"主体的行为方式"。因为，它是"一个先于主体性的一切理解行为的问题"，因而是"一个先于理解科学的方法论及其规范和规则的问题"。他尤为强调"理解现象"作为人的世界经验和生活实践的"普遍性"。在他看来，理解"标志着此在的根本运动性"，"这种运动性构成此在的有限性和历史性"，因而

---

① 徐友渔等著：《语言与哲学：当代英美与德法哲学传统比较研究》，三联书店，1996 年，第 155 页。

② 其思想集中反映在 *On the Way to Language* 一书中。也可参见《思、语言、诗》、《林中路》等书。

③ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《第二版序言》，《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》（上卷），洪汉鼎译，上海译文出版社，1999 年，第 6 页。

④ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《第二版序言》，《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》（上卷），第 13 页。

“也包括此在的全部世界经验”。关键在于，“事情的本性使得理解运动成为无所不包和无所不在”[①]。因而，理解的现象，“在科学范围内也有一种独立的有效性”[②]。

伽达默尔非常推崇奠基于现象学的“阐释学”之经验真理的方式，强调“阐释学就是哲学的一个普遍方面”[③]，从而突出阐释学问题、观点的普遍性。这种“普遍性”，也表现在他对人之理解（解释）的语言性、人之世界经验的语言性等的阐释上。

“人之理解的语言性”有两层含义。第一，阐释学的对象就是语言性的东西。在他看来，语言性和理解之间本质关系的首要表现形式，就是“流传物的本质就在于通过语言的媒介而存在”，“因此最好的解释对象就是具有语言性质的东西”[④]。第二，作为阐释过程的理解（解释）也是“语言性的”。这里涉及“理解”与“解释”的关系。“解释并不是借以引出理解的一种手段”，相反，它“进入被理解的内容之中”，即“解释是潜在地包含于理解过程中”，它“只是使理解得到明显的证明”[⑤]。简言之，“理解就已经是解释”[⑥]。理解或解释过程的语言性，意思是说，“理解中所产生的意义经验总是包含着应用，这整个理解过程乃是一种语言过程”[⑦]，“一切解释都是通过语言的媒介而进行的，这种语言媒介既要把对象表述出来，同时又是解释者自己的语言”[⑧]，“解释似乎是把事情搁在语词的天平上”[⑨]。总之，“一切语言都属于理解的先行性质”[⑩]，它“是理解本身得以进行的普遍媒介”。

---

① 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《第二版序言》，《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》（上卷），洪汉鼎译，上海译文出版社，1999 年，第 6 页。

② 《导言》，《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第 17 页。“在对流传物的理解中，不仅本文被理解了，而且见解也被获得了，其真理也被认识了。”

③ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》（下卷），洪汉鼎译，上海译文出版社，1999 年，第 607 页。

④ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》（下卷），洪汉鼎译，上海译文出版社，1999 年，第 497 页。在伽达默尔看来，“文字固定的本文提出了真正的诠释学任务”（497 页），“文字性就是自我陌生性。所以，对这种自我陌生性的克服，也就是对本文的阅读，乃是理解的最高任务”（第 499 页）。口头说话与文字的差异带来了真正的阐释学问题——文字带来了新鲜经验、时空超越、意义超越的问题。

⑤ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第 508 页。

⑥ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第 505 页。

⑦ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第 490 页

⑧ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第 496 页。

⑨ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第 508 页。

⑩ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第 497 页。

其实，伽达默尔是在非常有限的意义上把语言看成“……媒介”的。根本而言，他已经完全从阐释学本体论的视域在对待“人之世界经验的语言性”这个具有本体论意义的现象。而“人之理解的语言性”也内在于它。

他强调，在对人类世界经验的语言把握中，他的出发点“不是现成在手的东西被考虑和衡量，而是存在物被表述，它作为存在着的和有意义地向人显示的东西”[①]。这意味着，阐释学经验世界的方式超越了“主—客”对立或近代科学方法论的思维模式。这种模式制造种种客观性概念，“概念化”、“对象化”世界（像“对象化”自然一样），视思维与语言（理性）内在一致，从而把语言看成现成在手的任人使用的工具。它们构成了语言哲学、现代语言学、语法学、修辞学据以出发的前提。这种工具论语言观，“开始把语言的意义域同以语言形态而出现的事物相分离”。而从“根本上可以说，凡在语词取得一种纯符号功能的地方，则说话和思维之间的本来联系就会转变成一种工具式的关系”[②]。

从本体论（存在论）上说，人的在世存在具有“原始语言性”，反过来说就是“语言的原始人类性”：“世界之所以只是世界，是因为它要用语言表达出来”，而“语言具有其根本此在也只是在于，世界在语言中得到表述”[③]。换言之，“语言能让某种东西‘显露出来’和涌现出来，而这种东西自此才有存在”[④]。同样，“语言使自我和世界在其原始的依属性中得以表现”[⑤]。总之，“人类的世界关系绝对是语言性的并因而是可理解性的”[⑥]。

这完全可以具体到我们的经验本性。经验本性自己寻找能表达出经验的、真正属于事物的语词，从而使事物在语词中表述出来[⑦]。这样，语词并非在认识完成之后才产生，它作为事物完善的反映（表达）超越了思维的道路[⑧]。它就是认识过程本身，它在自己的显示中有其存在[⑨]。一个人在某种语言中成

---

① 汉斯—格奥尔格·伽达默达：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第 583 页。

② 汉斯—格奥尔格·伽达默达：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第 513～514 页，第 553～554 页。“解释者的思想完全成为语言表述的一个部分，因此他根本不会把语言表述作为一个对象。……显而易见，把语词和概念看做现存准备好的工具这种工具主义的符号理论误解了诠释学现象。”（第 514 页）

③ 汉斯—格奥尔格·伽达默达：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第 566 页。

④ 汉斯—格奥尔格·伽达默达：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第 489 页。

⑤ 汉斯—格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第 605 页。

⑥ 汉斯—格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第 607 页。

⑦ 汉斯—格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第 533 页。

⑧ 汉斯—格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第 542～543 页。

⑨ 汉斯—格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第 537～538 页。

长，这种语言“就会把他同时引入一种确定的世界关系和世界行为之中”，一个人学会一门外语和理解一门外语，只是指能够使在语言中所说的东西自己对他说出来[1]。事实上，“语言与我们生活于其中的世界举止一起参与活动”。[2]

这样看来，谁拥有语言，谁就拥有世界——在语言中得以表现的是，人拥有世界[3]。“拥有”的意思是说，“对世界采取态度”。这是一种“使物保持自身尊严”的态度：人尽可能同由世界而来的相遇物保持距离，这些相遇物如其本来面目那样地出现在人的面前[4]。这说明，语言具有“事实性”，所表达的是“事实情况”。这也是古希腊的语言思想。

在此视域中，“人之理解的语言性”就具有了存在论的意义。阐释学本来的任务或首要的任务就是理解本文[5]，“这种把本文转换成语言的活动总是同时也产生一种与被意指的东西，即被谈论的事物的关系。理解过程在此是完全活动于那种由语言流传物所传介的意义域之内”[6]。语言和流传物具有内在的统一性——“语言是由在这种语言中所述说的内容而流传下来的”[7]，我们通过对历史流传物的理解，使它所传介的内容直接地表达出来，经验到以其普遍的世界关系展现给我们的以往的或他人的人性本身[8]。同时，流传物成为我们世界的一部分。这是一种记忆的持续。换言之，理解者、解释者通过语言文字在“视界融合”中也达到了自身的此在。而人与人之间的相互理解，也是一种生活过程，在这种生活过程中生活着一个生命共同体。总之，人类的语言就“世界”可以在语言性的相互理解中显现出来而言，必须被认作一种特别的、独特的生活过程。[9]

这些思想，伽达默尔还在其60年代后期的《哲学解释学》等著作中作了进一步的概括与发挥。在《人和语言》（1966）一文中，他概括出了语言的三个特征：在“语言的实际存在就在它所说的东西里面”，“人们所说的话语构成

---

① 汉斯-格奥尔格·伽达默达：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第565页。

② 汉斯-格奥尔格·伽达默达：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第575页。

③ 汉斯-格奥尔格·伽达默达：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第579页。

④ 汉斯-格奥尔格·伽达默达：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第566～567页。“在阐释学的经验中，物有其自身的尊严。”“语言的世界经验是‘绝对的’。它超越了一切存在状态的相对性，因为它包容了一切自在存在，而不管自在存在在何种关系（相对性）中出现。”（第575页）在《事物的本质和事物的语言》（1960）一文中，伽达默尔对此作了深入的阐释（《哲学阐释学》）。

⑤ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第500页。

⑥ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第499页。

⑦ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第564页。

⑧ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第498页。

⑨ 汉斯-格奥尔格·伽达默达：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，第570页。

了一个我们生活于其中的共同世界”；“语言的精神现实就是把我和你统一起来的精神”；“没有任何东西可以完全从被言说的领域中排除出去”。[①]

三、阐释学与符号学互证互释的可能前景

通过前文的梳理，我们可以清楚地看到，语言符号问题在哲学阐释学占据了基础或中心的地位，对其理论架构来说，它实在具有认识论、本体论的价值。根本还在于，哲学阐释学并非狭义上的学科，它所极力彰显的语言符号理解与解释之于人的在世存在的普遍性，已然与侧重为人类认识与使用语言符号提供基本的方法论、力图成为人文社会科学的公分母的符号学的追求相契合[②]。这说明，它们完全可以互证互释，并有着广阔的前景。

事实上，这已经为不少哲学家所发现，并且他们也将其付诸实践。当代法国现象阐释学家利科就是其中突出的一位。在很大程度上，他的“现象阐释学”就是以广义的符号学为基础发展起来的。他的“意志哲学”阶段的第二部，即《易犯错误的人类》与《恶的象征》，已经脱离了严格的现象学方法。在他看来，现象学的内在意识（经验）无法直接理解罪错这种特殊现象的现实性，而需要借助一种有效的通过象征（符号）的迂回方法[③]。他对弗洛伊德精神分析的重释，基本就是在对原生本能、欲望等无意识隐秘领域之复杂的语言（符号）建构及对其意义等的阐释的基础上进行的[④]。通过对这些主观无意识层面符号结构及其意义的“考古”，哲学思辨式的分析话语有了不太可疑的基础。他的《活的隐喻》（1975）被认为是“意志现象学与成熟的哲学诠释学之间的必不可少的环节”[⑤]。不同于修辞学研究传统，他从认识论与本体论的角度，研究了隐喻这种语言现象的语义革新能力、传达真理的特性。这也构成了

---

① 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《人与语言》（1966），《哲学解释学》，夏镇平、宋建平译，上海译文出版社，2004 年，第 65～68 页。

② 赵毅衡先生认为，“理论符号学的任务，是给所有人类寻找意义的活动（也就是整个文化的研究）建立一个公分母，存照一个一个共同的理解方式”（《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011 年，第 21 页）。

③ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science: Essays on Language, Action and Interpretation*, ed., trans. and introduced by J. B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 33.

④ Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: an Essay on Interpretation*, trans. Denis Savage, London: Yale University Press, 1970.

⑤ 参见汪堂家先生为《活的隐喻》中译本写的“译者序”（利科：《活的隐喻》，汪堂家译，上海译文出版社，2004 年，第 6 页）。

他最为基本的语言符号观。这种语言革新能力，也使时间哲学疑难得到了意想不到的“调解”（《时间与叙述》）。

利科还就语言、符号等符号学关心的基本问题之于现象阐释学的确立与发展，发表了极为系统的看法。在谈到“阐释学的第一个领域”时，他说道：“阐释学着手阐明的第一个领域当然是语言，尤其是书面语言。把握这一领域很重要，因为我把自己的事业视为尝试通过文本概念为阐释学‘重新划界’。因此，弄清语言问题之于阐释学的特许关系的原因是重要的。”[①] 这个原因，就是书面语言脱离使用语境时产生的多义现象。在谈到解经学（exégèse）如何由专门技术朝向真正的阐释学，即哲学阐释学之路上升时，他说道：“这些有关解经的论争，以什么方式与哲学相关呢？以这样的方式：解经蕴涵了一整套符号与意指的理论。”[②] 也就是说，解经学要从专门技术上升至哲学阐释学，必须经由符号意指这个过程。这种符号意指内在于文本，脱离了具体言说的历史语境，产生了多义现象。这就使意义解释超越了距离和文化间距，使解经学向理解的一般性问题方向迈进。在评价施莱尔马赫，尤其是狄尔泰把局部阐释学最终提升至一般阐释学的功劳时，他也再次强调了这种符号意指理论。在他看来，正因为生命最初能被符号意指，其理解才有可能[③]。

这是不难理解的。既然语言符号（象征）是无法绕开的“中介”，其本身显现了人类实践的种种面相[④]，需要阐释，伴随着阐释——产生各种意义，那么，它就应该首先得到关注与阐释。也许，正是由于这些原因，李幼蒸先生认为，“解释学和符号学是密切相通的。”[⑤]

那么，哲学阐释学与符号学都有那些方面可以互证互释呢？也许，利科的做法能为我们提供一些启示。

利科既承认语言符号的媒介（中介）功能，又把它们还原到“言事传意”之话语交流层面，还原到人之此在存在的层面。这无疑对持形式论立场的符号

---

① Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, 1981, p. 44.

② Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, trans. Don Ihde, Evanston: Northwestern University Press, 1974, p. 4.

③ Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, trans. Don Ihde, Evanston: Northwestern University Press, 1974, p. 5.

④ 利科认为，（象征）符号构成了人们言谈之间暴露出来的基本东西。因而，我们的思考不是在符号“后面”，而是从符号本身出发（Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, p. 299.）

⑤ 李幼蒸：《保罗·利科像一面镜子：斯人斯学对中国学术的启示》。见<http://kbs.cnki.net/forums>。

学具有双重意义。一方面，形式论符号学注重符号分类、符号过程推演，善于从社会、文化角度解释/揭示现成符号现象，“开发”符号并促进其社会化运用等，在这些领域，形式论符号学自有其价值。另一方面，利科的理论使形式论符号学意识到其工具论语言符号观的局限——无法行使符号意义的存在论阐发或批判。这在当今符号膨胀、异常工具化的时代，尤有警醒意义。伽达默尔特别指出了当代语言符号的危机（在他看来，由近代科学方法、工具论原则创立的现代工业世界的关系，首先就在语言层次上反映出来）：工业化时代拉平了的生活方式，导致了愈演愈烈的语言词汇内在生命力的枯竭现象，使语言非常近似于一种技术符号系统——我们仅仅工具性地运用语言说话，但那并不是“说话”，“因为它并不具备那种富于语言创造性和世界体验行为的无限性”[①]。

另外，利科重视语言符号的存在论（本体论）意义，却又并不抛弃其方法论、认识论价值。这表现在他对海德格尔直接存在论的保留上。他完全承认理解与存在关系的整个逆转，即以理解的存在论取代解释的认识论的颠覆性逆转，但对“直接的存在论”一开始就摆脱任何方法论要求，因而也摆脱了解释的循环的可能性表示怀疑。在他看来，海德格尔激进的询问方式会使一些根本问题悬而未决，甚至消失。比如，如何为文本的理解提供一种方法，如何创立与自然科学相抗衡的历史科学，如何协调各种不协调甚至相互对立的解释方法等等。这使符号学有充分的理由行使其为人文社科提供方法论的梦想，为人类有效生产、使用、解释符号提供方法论程序。

其实，人类之符号存在的深处本是“哲学”，人之在世存在的基本问题，就在于人之存在的立义与释义。在这个意义上，符号学与哲学阐释学必然相交于符号意义的阐释中，相交于人之存在意义的探寻与守望中。

（作者单位：宜宾学院文学与新闻传媒学院）

① 汉斯—格奥尔格·伽达默尔：《阐释学问题的普遍性》（1966），《哲学解释学》，2004 年，第16～17 页。

存在符号学

魏全凤

一、引言

从20世纪初开始，符号学经历了重大的发展，从索绪尔、皮尔斯的第一代经典符号学，到列维-斯特劳斯、格雷马斯的"第二代符号学"，再到艾柯、德里达、福柯的第三代符号学，显示了符号学发展的蓬勃趋势。不过在芬兰符号学家埃罗·塔拉斯蒂（Eero Tarasti）[①]看来，第二代符号学只是把经典符号学放到了知识的背景，第三代符号学家则重反映永久价值的条件性、信仰缺失、后现代人的内在冲突，而不关注结构本身。令人遗憾的是，结构主义的黄金时代之后，无人创立新的符号学理论。面对纷繁复杂的世界，符号学家似乎一筹莫展，"将这种动态的、时间的、流动不止的世界模态化，可能吗？"而塔拉斯蒂就试图进行这样一种尝试。2000年，埃罗·塔拉斯蒂出版了《存在符号学》[②]，作者将之称为新符号学（Neo-semiotics）[③]，与后-符号学相区别。

塔拉斯蒂创立"存在符号学"的灵感来源于存在主义哲学家如克尔凯郭

---

① 埃罗·塔拉斯蒂（Eero Tarasti，1948.9—），芬兰符号学家、音乐学家，国际符号学会主席。塔拉斯蒂在大学主修盎格鲁分析哲学、形式逻辑学。20世纪70年代，他对列维-斯特劳斯产生极大的兴趣，之后他赴法国学习结构主义，得到符号学大家格雷马斯的指导，与此同时，他一直对德国哲学保持浓厚的兴趣和深入的钻研。塔拉斯蒂的学术生涯主要分为三部分，第一是列维-斯特劳斯阶段，出版书籍《神话与音乐》（*Myth and Music*，1979）。第二是巴黎学派和格雷马斯阶段，出版《音乐符号学》（*A Theory of Musical Semiotics*，1994）。第三为存在符号学阶段，在此期间，塔拉斯蒂回归德国反思哲学，出版《存在符号学》（*Existential Semiotics*，2000）。以上资料来自 Peer Bundgaard，Frederik Stjernfelt，ed.，*Signs and Meaning*：5 *Questions*. 2009. Automatic Press/VIP. pp. 247-256.

② Eero Tarasti，*Existential Semiotics*. Bloomington：Indiana University Press. 2000.

③ Eero Tarasti，"Preface to the Chinese Edition". Jan. 14，2011. <http：//www. semio2012. com/Item/Show. asp? m=1&d=842>.

尔、海德格尔、雅思贝尔、瓦尔和萨特，他从这些经典哲学家等那里获得认识论的源泉，与此同时，他深受法国结构主义尤其是格雷马斯的影响。在存在符号学理论中，符号重新焕发生命，主体重新得到思考，全新的概念亦被带进了符号学理论，比如超越、元模态、自我/自身、自在/自为存在、自我/为我存在，以及前符号、后符号、生成符号、现象符号、内符号、外符号、类符号和超验符号等。目前此著作已经翻译成英语、意大利语、法语、西班牙语、俄语、保加利亚语、汉语、瑞典语等。学者们对存在符号学全新的术语和理念，以及存在符号学的伦理意识进行了高度的肯定和赞赏。[1] 在最新的中文版中，存在符号学理论得到极大的丰富，论述涉及认识论、主体论、美学、社会、自然、后殖民文化，以及全球化和当代传媒等，其论述既高屋建瓴又深入透彻。那么，塔拉斯蒂的存在符号学理论包含怎样的观念呢?

二、认识论：从否定到肯定的运动

作者关于存在符号学的理论基点如下。

(1) 现实由"能量场"组成，普遍存在着特定的法则，要对其进行描述或者归纳是相当困难的，只有参与其中才能识别符号内部微生物般的生命。

(2) 符号的存在时刻是在符号形成之前或之后，因为符号的生命不会停下来，变动不居的符号流，模仿承载它们的主体的内在运动，稍作停留、静止，到达自在存在的阶段。此时，形式和本质、物质和心灵、交往和意义统一于一性。

(3) 符号分为强符号和弱符号。弱符号自身没有任何内在的力量，甚至有的结构符号也是弱符号。在结构之外生长的符号往往拥有超强的持久性。

(4) 阐释者和被阐释者之间的辩证关系。每个人都渴望被人理解，这种欲望成为有意义的行为的出发点。因此，符号本身不再是关注的焦点，取而代之的是对话，不仅包括人与人之间的对话，也包括人与文本之间的对话。巴尔特的"可读"和"可写"的概念，就包含这种本质的区别。

(5) 在分析过程中，"泰然任之"的原则是关键所在。分析不能通过外力破坏现象或者改变现象，解释只有在此在世界的内部才是可能的——但同时要超越它。

在存在符号学中，存在符号与主体一起经历否定和肯定，从而从此在达到

---

① Robert S. Hatten et al. ed., *A Sounding of Signs*. Jyväskylä: Acta Semiotica Fenica, 2008. XXX.

超越。存在的符号必须面对此在和超越。此时，超越须从康德的意义上来理解。简而言之，超验即缺失的某物，但却存在于我们的脑海中。一切交往的行为都是超越的行为，因为它意味着向异在他者的跃进。

主体“存在-此在”的模式是这样的：主体生活在这个世界上，凝视并努力寻求超越，因为他/她体会到纯粹“此在”的存在是不充实的。根据克尔凯郭尔的观点，人永远不能完全成为存在本身，他只能以此为目标。而在此过程中，主体首先必须在客观符号中找到自身。简而言之，就是此在。那里包含着客观符号学的一切正确的规则、语法、生成过程。但是接着主体认识到了他的存在周围的虚无。主体必须朝向“虚无”进行一次飞跃。

在虚无的照亮下，整个早期的“此在”似乎失去了它的根基，它看上去是无意义的。这构成了超越的第一行动，或曰否定。但是，主体继续向前运动，接下来是超越的第二行动。他遇到了虚无的对立面——普遍性。普遍性是充满意义的，但是却以某种超个体的方式，独立于个体自身的意义行动之外。这种行动也可称作“肯定”。这一行动的结果，是主体找到了皮尔斯所说的根基。它对停留其中的主体辐射出一种新的意义。在二度超越之后，主体返回此在和世俗性之中。现在他创造出新的纯粹存在的符号和客体，但只有主体才能理解其本质，并且主体自身还得经过否定和肯定的虚无和充实这一条路径来理解。

因此，存在的符号是如何运动的？首先，它们从此在世界分离开来，开始在缺少引力的虚无的空间里漂浮。符号表现出悬浮状态，就像空中漂浮的物体——或者，不是物体，而是物体的符号或者能指，是已经移向充实状态的符号。符号可以分为两类：它们可以把所指留在此在的客观世界，也就是说，是空虚的、没有任何内容的纯能指在移动。或者相反：覆盖在表层的符号的物质性可能停留在此在的世界，而符号的内容已经移向了虚无的环境。

当然，是超越着的主体通过存在行为使符号发生运动的。意志、愿望、能力、知识——所有这些转向虚无的领域时，在朝“不存在”的黑暗中心运动时，它们会逐渐消失。相应地，当它们返回时，又开始但也许是以一种全新的方式同这些模态建立起联系。模态在访问了虚无之后就与过去不同了。符号又在充实中变得密集和沉重，坠满了根基。

在“存在”模式中，超越行为通过否定和肯定得到实现。第一种是否定，是朝向空虚的飞跃。在这次飞跃之后，主体回到他/她的世界，只是为了体验对象，那些对象失去了先前的一些意义。但是，主体不再处于遭遇空虚时引发的存在主义焦虑之中。确切地说，他/她走向另一种体验，这种体验具有一种与原初相反的本质。当主体第二次回到此在世界并创造符号时，这些符号便具

有了存在意义，因为它们反映出了主体超越之旅的意义。（图 1）

接下来是肯定，通过肯定，通过远距离扫描，了解它们穿越上一层的不足之处，好像它们是根据更深一层的参考框架作出的承诺。前符号变成行动符号意味着抛弃前符号，通过否定前符号来支持行动符号。正是在这种分离与返回的过程中，符号转换为连续的运动；它们不再是一成不变的对象，而是以全新的方式自由塑形。

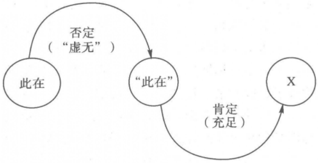


图 1

在此模式中，符号不再是客观、冷漠的外在形式，而是与主体的存在如影相随，如同硬币的两面，成为了解主体存在轨迹的重要手段。作者运用克尔凯郭尔的存在是一种“待在”（becoming）的过程概念，又发展了萨特的存在之虚无的观念，使存在从否定（虚无）走向肯定，达到超越。

三、主体论：自我与自身

在符号的存在旅程中，主体起着至关重要的作用。塔拉斯蒂追溯了黑格尔、康德、克尔凯郭尔、萨特的主体理论，并运用丰塔尼耶的理论对主体论进行了现代推演，形成了关于主体之“自我”（Moi）和自身（Soi）的概念和自在/自为存在和自我/为我存在之间的运动模式。

首先，黑格尔对德语词“an sich”（自在）与“für sich”（自为）进行了区分，认为一个有限的事物只有通过与其他事物的关系，如否定或者借助于其他事物，才能获得一个固定本质。康德也认为自在事物与我们的认知割断了联系，在它自身之中的事物没有显性的固定特征；顶多具有一种潜在的特征，只能通过与其他事物的关系来实现。如此，术语“自在”和“自为”开始分别意味着潜在的和现实的，当一个人为他自身成为他的如其所是，他往往能识别出他的身份是什么：他对他自己变得有意义。

克尔凯郭尔则将“自在”和“自为”变成了主观性的存在和客观性的存在。从自在到自为，主体的出现对应于他成为他自己的符号或他自己的身份的出现。在萨特的理论中，存在的潜力在于这一事实：存在通过否定的行为来意识到自身。其理论再一次证明了克尔凯郭尔的说法：存在变成了一个对他自身的观察者，因此转变成了自为的存在。

而丰塔尼耶的身体符号学则涉及对自在和自为新的解释，前者对应于身体自我，而后者对应于其稳定性和认同性。

丰塔尼耶区别了身体和形式。身体是一切的中心，身体是“自我”的载体，而身体也支持“自身”。[1] 那么什么是自我和自身呢？自我是我们自身的某一部分，是在进行自我建构时自身所意指的内容。自我抵抗自身，并迫使自身根据自我而改变。自身是我们自己的部分，是自我为了在行动中创造自己而突出自己的内容。自我为自身提供刺激和抵抗，借此，自身可以成为某物。而自身又用反身性装备着自我，自我借助反身性来将变化保持在自己的限度之内。自我的概念涉及作为个体实体的主体，而自身的概念必须包含主体的社会方面。在自我角度，主体作为感观的集合而出现，而在自身角度，主体作为被他者所观察的和被社会决定的事物而出现。这些组成了主体的存在方面和社会方面——或者说是个体的和集体的方面。

根据丰塔尼耶的身体符号学，物质有两个维度：作为能量的物质和作为延展的物质。[2] 前者作为模态，后者在行动者－时间－空间的原则基础上出现。作为能量的内在模态，属于意志和能够的范畴，外在的延展模态属于知道和必须的范畴。内在模态揭示出作品的内在的、有机的生命，属于自我范畴，外在模态揭示出作品的外在形状、社会性质，属于自身范畴。

内在模态通过图形和叙述形式被标记出来，或者在时间－空间－行动的环境中体现出来。比如，一部艺术作品中的闪光点在于其在时空里向周围世界延展，直到超越，作品的意义就通过缺席如通过前符号或后符号体现出来。作品通过否定周围世界的事物而创造出意义。

因此，主体的存在方式就是：作为内在动能的模态（自我）通过话语，形成在一定社会中的表述（自身），不过自我要冲破自身，才能达到超越。（图2）艺术历史的动力就是从自我到自身的变化过程，又是自我对团体、自身的

---

① Fontanille, Jacques. *Soma et Séma*. Figures du corps. Paris: Maisonneuve et Larose. 2004. pp. 22—23.

② *Soma et séma*. p. 24.

常规世界不断反叛的过程。自身的领域形成了对自我存在的长期抵制。相应的，自我的存在阻止自我成为自身的纯粹领地。

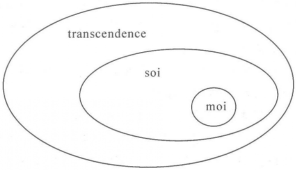


图 2

在引入身体符号学之后，将自我和自身区分开来，黑格尔的“自在存在”或“自为存在”就被推演为“自我存在”和“为我存在”。塔拉斯蒂对此进行了方阵组合和模态阐释（图 3）：

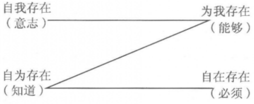


图 3

其中：

(1)“自我存在”代表我们的身体自我，它显现为动能、“子宫间”、欲望、姿势、语调、皮尔斯的“第一性”。这个自我无法意识到它自己，但却栖息在它存在的裸露的第一性中。其模态性为内在的“意志”。

(2)“为我存在”对应于克尔凯郭尔的观察者的态度、萨特的否定，通过否定，纯粹的存在转向超越，注意到它存在的缺失，因此意识到它自身，并进行超越的行动。在这个过程中，自我发现了他的身份，通过习惯获得了一种稳定性、永久的身体现实。其模态性是内在的“能够”。

(3)“自在存在”是一个先验范畴。它涉及规范、理念和价值，它们都是纯概念的、虚幻的，它们是主体的潜在能力，主体可能将之实现，也可能无法将之实现。这个过程涉及的是抽象的单元和范畴，其模态性是外在的“必须”。

（4）“自为存在”是通过主体在他的此在世界的行为所实现的上述规范、理念和价值。这些抽象的实体作为“区别特征”显现出来，运用价值、选择、实现，而这些离那些原初的先验的实体已经非常遥远了。其模态性是外在的“知道”。[①]

在这一方阵中，自在存在和自为存在属于社会他者，分别属于自身的潜在和显在范畴，而自我存在和为我存在属于自我的潜在动能和显在行动，它们通过身体连接起来。方阵中四个模态之间的动态运动，揭示了内在自我与反思自我、社会自我和超越自我之间相互牵制又相互影响的关系。

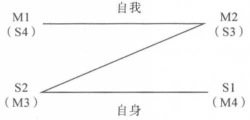


图 4

与图 3 相对应，塔拉斯蒂通过图 4 进一步对主体的运动进行阐释。其中，自我从 M1 出发，依次向 M2、M3、M4 运动，也即从混乱无序的内在动能向自我的身份、社会自我和超越自我发展，形成一个“之”字形的轨迹，而自身则从 S1 开始依次向 S2、S3、S4 运动，呈反向的“之”字形轨迹。自身和自我向对方形成对流。此外，M1 与 S4、M2 与 S3、M3 与 S2、M4 与 S1 在对流之中相遇，形成结合与抵制的状态，体现出自我与自身之间的较量。

这一方阵模式把个人与集体、自我与超越、主体与他者结合起来，从而使存在不仅仅是抽象的超越，也不单单是简单的欲望，而是主体从否定到肯定、从自我到他者达到超越的旅程，这一方阵运动模式既与先前的“待在”的存在模式相照应，同时运用格雷马斯的模态论使之具有了存在的行动能力。在这一方阵中，作者关于自我和自身的区分具有重要的意义。如作者所言，“这个模式的关键是结合了‘自我’和‘自身’的领域，个体主体性和集体主体性。……它不仅仅描绘出了作为黑格尔集体精神运动的符号过程，而且通过‘自我存在’和‘为我存在’为‘自在存在’和‘自为存在’增加了主体的出场。关键不在于这四个逻辑方面的区别，而是在于它们之间的运动，在于从一个混乱无序的身体自我向身份转换，自我存在变成对于自身的符号，并且，在于这种

① Eero Tarasti，“Valta ja subjektin teoria”. *Synteesi*. 4/2004. pp. 84－102.

稳定的和完全负责任的自我对超验价值现实化的影响，这样，自我变成了对其他主体而言的符号”。[1]

四、符号的阻力：对全球化的反思

塔拉斯蒂不仅对存在符号的微生物般的生命过程进行了深刻的探源和过程分析，还对当今的社会文化现象进行了尖锐的批评，比如全球化。

塔拉斯蒂历数全球化现象的几宗罪恶，比如结束未来、结束过去、永无休止的质量评估、只允许一种支配话语、占有有理的原则、符号暴力等。[2]对于这些现象，他引导读者来进行背后的符号学追问，即关于阻力的符号学。作者尝试从以下三方面来探讨：存在、记忆和历史。首先借用黑格尔的“精神不是纯粹的存在，而是做、行动”的概念，引申出“在此运动中，有做，就有取消的运动，反模态的运动”，比如不能、非暴力、不想、不用、不知道。此外，塔拉斯蒂借用胡塞尔的前摄（protention）和滞留（retention）的观念，其存在的“现在”时刻不仅在前摄中不断向前，到达未来，也在滞留中保留过去。通过滞留，人对原初的记忆进行恢复，来实现我的存在。

作者对先前的否定－肯定的存在符号的运动模式进行了发展，如下图：

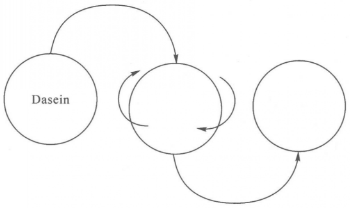


图 4

① Eero Tarasti, “Valta ja subjektin teoria”. *Synteesi* 4/2004. pp. 84－102.

② Eero Tarasti, “Semiotics of Resistance” in *Global Signs*. Eero Tarasti ed. Jyväskylä: Acta Semiotica Fenica, 2008. XXIX.

即当主体通过否定离开此在时，主体可能在这一旅行中待一段时间，而当他回到这个“此在”时，这个“此在”已经不是原初的此在世界，这个由集体他者构成的世界已经变化，可能向前，可能后退，现在主体面临的就是要么适应它，要么改变它。

不过，存在先于我的存在，它如同一个至高的命令，让人言说，让人显现。存在通过我的存在得到体现，精神通过话语得到体现。而当我的存在不能体现存在，我的话语无法体现精神，这个原初的存在就要来进行干涉，使其回到正确的轨道。即“存在抵制关于自身的无限话语。”此外，塔拉斯蒂同意艾柯关于可能世界的质询，认为在连续的涌流中，有一些抵制的暗流或者流动的可能性，来吸引人们以某种方式阐释。

对可能阻力的联想，让我们重新反思全球化。作者尖锐地指出：“往往很危险的是，一些文明形式通过神话将自己合理化、合法化、自然化。因此当谈到符号的自然‘成为’和‘正常’的时间过程时，我们一定要谨慎。即使它们可能是唯一的文化实践。”①

此外，记忆也是一种阻力，只要人类还记得在他的文化和社群里是如何行事的，他的身份就挽救了。滞留是胡塞尔的理论中关键的术语，而滞留需要记忆。它储存和分离我们所有的体验，将其置于正确的位置。“记忆是力量……人决定该记住什么。人类创造意义的能力完全与记忆相连”。② 在我们每一个行动中，我们的生活方式经常是回溯的：在我们现实表层的此刻的现象和体验很快转入记忆库，此时运动回溯，与其他体验进行比较。这一活动也是将主体从错误的限制和阻力中获得解放的过程，这一活动与全球化的建构模式背道而驰。

不过我们不仅仅记录回忆，而是为着更多地选择，这就是“逆－事实陈述”。如下所述，“如果 P 已存在，那么 Q 也已存在。”这一陈述在－P 发生时才是可能的。

---

① Eero Tarasti, “Semiotics of Resistance” in *Global Signs*. Eero Tarasti ed. Jyväskylä: Acta Semiotica Fenica, 2008. XXIX.

② Eero Tarasti, ed., *Pariisin uudet mysteerit ja muita matkakertomuksia*. Imatra: International Semiotics Institute/Semiotic Society of Finland. 2004.

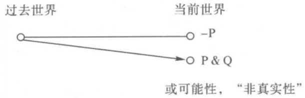


图 5

这个模式描述了选择性：从过去的世界中，选择－P 得到实现，但是 P&Q 也是可能的。只有通过这些选项，关于可能性的谈论才成为可能，人们才能谈论行动元的自由。个体越自由，选择越多。对于阻力符号学，这一点很关键：如果现实的表层是被一些意识形态或霸权所占据，并隶属于它们，那么这些选择必须要受到注意。选择的量和选择意识增加了阻力。

在交往行动中，符号过程一旦发起，是无法取消的。可是交往中符号的逆向运动也是可能的，如果我们后悔发送了信息，想取消——如果发生后没有可能改变，那么就保留后悔、遗忘和原谅的选择。这是进入交往的逆向运动，取消已经发生的一切的唯一方式。

第三种阻力是历史。在全球化的今天，历史宣告终结，过去变得无足轻重。而殊不知，历史意识却带着强烈的历史责任感，让人们回溯过去，从而阻止科学和生活实践中以及社会过程中出于野蛮的推理和实验。

在某一历史时刻，有人会不与当时的历史同行，从而产生出杰出的作品，不过人的行为也颇受历史背景的影响，比如习惯或者来自内外的综合力量。在这样的相互影响的过程中，我们可以说某一段特定的历史也是一种书写，是一种叙述，不过这种叙述从某种角度而言是来自对更长历史的回应，是将此段历史嵌入历史结构，使之获得意义，对人的言行产生影响。特别是当时代衰退时，比如当伦理消失，当我们想嵌入自己的时间，当技术的发展让人受到束缚，当国家利益得到极大的强调……此时，历史书写将表现出强烈的反思和抵制，因为总是有人能超越现实的表层。从此方面来讲，保卫历史的存在本身就是一种阻力——一种进步。

五、结论

塔拉斯蒂从经典哲学那里获得灵感，将符号运动过程与人的存在过程紧密地联系起来，从而使符号具有了跃进的生命。在后现代思潮泛滥的今天，用“存在符号”来代替无中心的符号游戏，无疑是重建主体的先锋尝试，为符号

学研究翻开了新的一页。

存在符号学，“不仅考查文本，还考查文本产生的一切条件、整个周围环境、文本产生的过程及整个阐释行为”[1]，于是符号与人、符号与社会、符号与美、符号与自然、符号与传媒，符号在这些领域内的运动模式也由作者一一揭示，让新符号学理论逐渐形成完整的体系。在存在符号学中，否定与肯定的存在轨迹，发展了萨特关于虚无的观念；自我和自身的区分，发展了米德的主我和宾我的观念；自我存在和为我存在，发展了黑格尔的自在存在和自为存在的观念；而阻力符号学，则对存在符号的逆向运动进行了大胆的假设，从而形成了对全球化现象重要的批评模式。塔拉斯蒂的分析纵横捭阖、高屋建瓴，让人不得不叹服其知识的广博和视角的独到。毋庸置疑，“存在符号学”理论的建构，如同后现代沙漠中一盏明灯，指引人们拨开海市蜃楼的迷雾，使主体参与其中，既认识自己的存在，同时又接受来自超越的责任。

（作者单位：电子科技大学外国语学院）

① Eero Tarasti, “Valta ja subjektin teoria”. *Synteesi*. 4/2004. pp. 84—102.

语言符号学

黄晓冬

20 世纪社会科学学术史上，瑞士语言学家索绪尔（F. de Saussure，1857－1913）是一位重要人物。一般认为，是他奠立了现代语言学的基石，他被称为“现代语言学之父”。也因为他开创的语言符号理论，人们视其为符号学的鼻祖之一。又因其研究视角和方法论的一般性、开放性和深刻性，他的理论成为 20 世纪结构主义思潮的重要思想来源。

索绪尔的殊荣，是因其学术思想是在前人真知灼见的基础上积累、融会而有所突破，并整合出一个严密的开一代新风的理论体系。他的语言学理论，最早在他的学生整理其讲义而出版的《普通语言学教程》（1916，以下简称《教程》）中有完整的论述。约 40 年后，瑞士戈德尔（R. Godel）、意大利毛罗（T. de Mauro）、瑞士恩格勒（R. Engler）等人先后对索绪尔研究资料的继续收集、整理和出版作出了新贡献。1990 年，俄国语言学家斯留萨列娃（H. A. Слюсарева）根据恩格勒 1967－1974 年间陆续出版的《索绪尔〈普通语言学教程〉评注本》（共四个分册）编出附有详细说明和注释的俄文本《索绪尔普通语言学札记》，较多读者才看到了索绪尔的一批手稿原文和索绪尔研究的新资料，从而进一步全面深入地了解其思想和理论。[①] 但是，“恩格勒指出，《教程》与索绪尔的三次讲课都有不同，但‘现在已无法恢复索绪尔的真正思想’（恩格勒《评注本》第 7 页）。他只提供资料供读者审析，而不去重新改写《教程》，因此《教程》至少在目前还是无可替代的本子”。[②] 本论文以《教程》中译本[③]为主要依据，文中所引索绪尔的论说，除非特别说明，所标页码均为

① 戚雨村：《现代语言学的特点和发展趋势》（修订本），上海外语教育出版社，2011 年，第 31～33 页。

② 戚雨村：《现代语言学的特点和发展趋势》（修订本），第 34 页。

③ 索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，商务印书馆，1980 年。

这个版本的页码。

一、索绪尔关于语言符号的基本理论

从《教程》看来，索绪尔关于语言符号的基本理论包括语言符号的界定，语言符号的特性、价值，符号间的关系，语言符号系统产生新符号的途径，对语言符号的研究应区分共时和历时视角等内容。

（一）语言是一个表达观念的符号系统

1. 语言是一个符号系统

（1）语言是一个社会群体中舍弃个体言语因素之后的同质的东西。

索绪尔认为语言学首要的研究对象是语言。他界定语言的第一步工作是区分“语言（la langue）”[①] 和“言语（la parole）”，认为这样区分之后的语言是舍弃使用者个体因素之后的属于社会群体的、同质的东西。

把语言看做一个同质的东西，从学术史和思想史上看，不是索绪尔凭空想象或偶然得出的。认为“言语活动有个人的一面，又有社会的一面”（p. 29），这是受与索绪尔同时代的法国社会学家涂尔干（E. Durkheim，1858－1917）等人的影响。语言“是言语活动事实的混杂的总体中一个十分确定的对象”（p. 36），是属于社会群体的晶化体，是群体言语活动中的平均数。它属于一个言语社团的每一个人，但在每个人的言语活动中，语言总要打上个人的印迹。

《教程》之前，英国斯威特（H. Sweet，1845－1912）和在俄国教语言的波兰人库尔特勒（J. Baudouin de Courtenay，1845－1929）、丹麦叶斯柏森（O. Jespersen，1860－1943）等分别都具有“音位”概念。“音位”是舍弃语音在发音个体上的特征的抽象的、不变的、同质的东西。库尔特勒 1893 年发表的音位理论，用俄语词“Фonema”表示“音位”。[②] 跟索绪尔同时代的波兰籍语言学家库尔特勒还认为发音相同的一个语音，在不同语言里起的作用并不相同，一个语音由一个语音系统中的其他语音共同为其赋值，单个的语音没有

---

① 索绪尔的 la langue，顾曰国说“La langue 的准确译法应该是‘作为符号系统的语言’，或‘语言符号系统’”。（参顾曰国：《当代语言学的波形发展主题一：语言、符号与社会》，《当代语言学》，2010 年第 3 期）

② 罗宾斯：《简明语言学史》，许德宝等译，中国社会科学出版社，1997 年，第 218 页。

社会功能、没有价值。把语言看做是植根于言语中的一个不变的、抽象的、属于社会群体的同质的东西，可以说是“索绪尔把先前的关于音位的研究成果推广到了整个语言符号系统”①。反过来，《教程》明确提出语言是个同质的东西，又使“音位”这个概念随之迅速流传并成为语言学界普遍使用的术语。

（2）语言是一种表达观念的符号系统。

“语言是一种表达观念的符号系统，因此，可以比之于文字、聋哑人的字母、象征仪式、礼节形式、军用信号等等，等等。它只是这些系统中最重要的。”（p. 37～38）“在这系统里，只有意义和音响形象的结合是主要的；在这系统里，符号的两个部分都是心理的。”（p. 36）“语言符号连结的不是事物和名称，而是概念和音响形象。后者不是物质的声音，纯粹物理的东西，而是这声音的心理印迹……”（p. 101）即：语言是意义和音响形象的结合体，是符号中的一种。它不是物质实体而是心理实体。对于物质实体，我们能指着桌子、杯子说这是什么。而语言符号，我们不可能指出它是个什么，只能说出它不是什么。它不是事物的分类命名集，它连结的是事物和名称。

任何语言都是由若干具体符号汇聚而成的一个大系统。这个系统的社会功能是表达观念，系统的内部功能是为其成员赋值。索绪尔说的“系统”，是指“整体”：“整体的价值决定于它的部分，部分的价值决定于它们在整体中的地位。”（p. 178）结构主义者的“结构”就是索绪尔的“系统”。

（3）语言学和符号学的关系。

语言是符号中的一种，语言学是符号学的一部分。索绪尔说：“我们可以设想有一门研究社会生活中符号生命的科学；……我们管它叫符号学（sémiologie，来自希腊语 sēmeîon‘符号’）。它将告诉我们符号是由什么构成的，受什么规律支配。因为这门科学还不存在，我们说不出它将会是什么样子，但是它有存在的权利，它的地位是预先确定了的。语言学不过是这门一般科学的一部分，将来符号学发现的规律也可以应用于语言学，所以后者将属于全部人文事实中一个非常确定的领域。”（p. 38）他认为符号学是一般科学，符号学发现的规律可以在语言学中得到模式验证或者参数调整。又，他认为符号在本质上是社会的。而一般地只属于符号系统的特征和特殊地属于语言的特征，有待研究。“把仪礼、习惯等等看做符号”（p. 39），音乐、建筑、服装、文学等都是符号，这是索绪尔所预见的符号学研究的一些对象和领域。

---

① 顾曰国：《当代语言学的波形发展主题一：语言、符号与社会》，《当代语言学》，2010 年第 3 期。

2. 语言符号是能指和所指的结合体

索绪尔说："我们把概念和音响形象的结合叫做符号。"（p. 102）他建议"用符号这个词表示整体，用所指和能指分别代替概念和音响形象"（p. 102）。索绪尔认为语言符号的基本元素是能指和所指。能指和所指是不可分离的两面一体，这个整体叫"符号"。

按照索绪尔的思路，区分语言和言语之后，把语言作为符号系统进行的研究，即属于"内部语言学"，此外的有关语言的研究则属于"外部语言学"。苏联著名语言学家谢尔巴反对把内部语言学独立于外部语言学的观点，他认为语言系统是"客观地存在于语言材料之中，在个人的言语系统中表现出来"的[①]。我们认为这与索绪尔观点没有本质上的不同，索绪尔的主张分化和细化了研究角度。

（二）语言符号的特性

1. 绝对任意性和相对任意性

（1）单纯符号内部，能指和所指的关系具有绝对任意性。

索绪尔认为，任意性是符号的第一个特征，也是语言符号的头等重要的特征。他说："能指和所指的联系是任意的，或者，因为我们所说的符号是指能指和所指相联结所产生的整体，我们可以更简单地说：语言符号是任意的。"（p. 102）"这种结合产生的是形式（form），而不是实质（substance）"（p. 158）。"这种结合"指能指和所指的结合。因为，"不但语言事实所联系的两个领域是模糊而不定的，选择什么音段表示什么观念也是完全任意的"（p. 158）。"观念和声音的联系根本是任意的。"（p. 159）索绪尔认为概念域和音链都是混沌的连续体，人对概念世界的切分、对音链的切分都有任意性；语言符号的能指和所指两个基本元素间的关系也是任意的，选择什么音段表示什么观念完全是任意的，不可论证的（immotivated），社会靠约定俗成的强制力量来维持能指和所指的结合关系。因此，"完全任意的符号比其他符号更能实现符号方式的理想"（p. 103）。这与萨丕尔（E. Sapir，1884－1939）说的约定俗成（conventional）、霍凯特（C. F. Hockett，1916－）说的"非象似"

---

① 转引自斯留萨列娃著：《苏联语言学家对索绪尔的某些看法》，水心译，《语言学资料》，1966年第1期。

(non-iconicity)① 同义。索绪尔这种观点受美国语言学家惠特尼（W. D. Whitney，1827—1894）的影响非常深，但他认为惠特尼对语言符号任意性的观点没有坚持到底。之后，语言符号任意性作为对语言的本质属性的认识，又影响了几代语言学者和大批符号学者，也曾引起一些热烈论争，比如中国语言学界从 20 世纪 80 年代末以来持续至今的关于任意性和象似性的讨论。虽然古希腊人已经有对于语言的音义关系的“自然论”和“约定论”之争，中国古人也有“唯名论”和“唯实论”之辩，但索绪尔的“语言符号任意性”理论是激发新一轮的更深化和细化的讨论的直接起因。

一些学者认为，索绪尔对符号内部元素的二元划分和对二者任意性关系的认识，使得语言符号的结构模型具有符号范畴的原型意义。现在，甚至有些学者在对其他范畴的符号进行研究时，也直接借用“能指”和“所指”的术语。语言符号能指和所指的典范性结构有成为符号论的原点的意义，因此，有人把索绪尔视为符号学的鼻祖之一；也有人认为索绪尔的符号学观点还没有上升成系统理论，其他学者沿着他开创的道路前进而建立了符号学，所以把索绪尔视为符号学的先驱。

在指出任意性是符号的第一个原则的同时，索绪尔有补充说明：“任意性这个词还要加上一个注解。它不应该使人想起能指完全取决于说话者的自由选择（……一个符号在语言集体中确立后，个人是不能对它有任何改变的）。我们的意思是说，它是不可论证的，即对现实中跟它没有任何自然联系的所指来说是任意的。”（p. 104）也就是说，能指和所指的任意性关系，是指能指和所指之间没有自然联系、没有理据、不可论证，并非指使用者可以随意更改一个能指和一个所指的结合关系。相反，符号的音义结合关系对使用者而言具有强制性，个人或群体都不能妄加变动。

为了同复合符号、组合符号内部成员间的关系项在表述上加以区分，索绪尔也把单纯符号的能指和所指的任意性关系表述为“绝对任意性”或者“完全任意性”。

（2）组合性符号内部，成员间的关系具有相对任意性。

索绪尔在论证中，常把单纯符号、复合符号、组合符号（词组、句子）和更大的符号机构（段落、篇章、群体语言的总和等）都表述为“符号”而不加以区分，有时又举一种单位来论说涵盖多种单位的语言属性，我们只能在其论

① 霍凯特：《论语言的起源》（1960）一文中所列人类信息传递 16 条特征中有一条是“任意性”，他将其解释为“非象似性”。

述中领会他讨论的语言特性涉及哪一级、哪一些语言单位。他说："符号任意性的基本原则并不妨碍我们在每种语言中把根本任意的，即不能论证的、同相对任意的区别开来。只有一部分符号是绝对任意的；别的符号中却有一种现象可以使我们看到任意性虽不能取消，却有程度的差别：符号可能是相对地可以论证的。"（p. 181）相对可以论证的符号是指一些复合符号或组合符号，不是指单纯符号。比如复合词中的词根语素往往带着它原来的音义而进入新词，使得新词的音义具有一定程度的可解释性。因此，相对任意性给语言符号系统补充了一些秩序性和规律性原则。

除了复合词，索绪尔认为处于组合关系和聚合关系中的符号都可能具有相对可论证性："相对地可以论证的概念包含：（1）把某一要素加以分析，从而得出一种句段关系；（2）唤起一个或几个别的要素，从而得出一种联想关系。"（p. 183）因此，一种语言总是绝对任意性和相对任意性的复合体，他说："一切都是不能论证的语言是不存在的；一切都可以论证的语言，在定义上也是不能设想的。……各种语言常包含两类要素——根本上任意的和相对地可以论证的——但是比例极不相同，这是我们进行语言分类时可能考虑的一个很重要的特点。"（p. 184）

20 世纪四五十年代，语言符号任意性问题正是苏联语言学界论争的话题之一。

2. 能指的线性特征

语言符号的能指具有线性特征。索绪尔说："能指属听觉性质，只在时间上展开，而且具有借自时间的特征：(a) 它体现一个长度，(b) 这长度只能在一个向度上测定：它是一条线。"（p. 106）即：人的发音机制决定了不可能在一个时点同时发出两个声音。人们说话时，总是一个声音紧跟着前一个声音出现。如果用文字把这些音响记录下来，这些文字排列起来就像一条线。因此，交际状态的语言，或者说符号处于组合状态时，从发音生理的角度说，语言符号的能指具有线性特征。语言的声音的线性特征，后来遭到雅克布森（R. Jakobson，1896—1982）的强烈批评。

3. 语言符号的不变性和可变性

索绪尔说："能指对它所表示的观念来说，看来是自由选择的，相反，对使用它的语言社会来说，却不是自由的，而是强制的。语言并不同社会大众商量，它所选择的能指不能用另外一个来代替。……已经选定的东西，不但个人即使想改变也不能丝毫有所改变，就是大众也不能对任何一个词行使它的主

权；不管语言是什么样子，大众都得同它捆绑在一起。”（p. 107）语言符号的能指一旦选定，个人或群体就只能遵守，不能妄变。在这个意义上，语言符号的能指与所指的结合具有不变性，对社会使用者而言具有强制性，即：对一个所指来说，必须使用这个能指，个人或群体都不能随意改变这个能指。

同时，从历时的角度看，语言符号又具有可变性。“不管变化的因素是什么，孤立的还是结合的，结果都会导致所指和能指关系的转移。”（p. 112）“变化的因素”，包括能指和所指。语言符号的可变性是指在时间轴上观察一个符号，其所指和能指关系会发生转移。在代代相传的时间长河中，能指、所指，或者二者结合体，都可能发生变化，而且其中任何一个方面发生变化，都会改变能指和所指的关系转移。“符号在时间上的连续性与在时间上的变化相连，这就是普通符号学的一个原则。”（p. 114）“语言根本无力抵抗那些随时促使所指和能指的关系发生转移的因素。这就是符号任意性的后果之一。”（p. 113）尤其是从历时的时间轴上看，语音的变化没有终点，无限而不可预测。

语言符号的不变性和可变性，都是由任意性而致的次生属性。不变性主要从共时角度观察得来，可变性主要从历时角度观察得来。

20 世纪 20 年代和 30 年代，苏联语言学界如雅库宾斯基、丹尼洛夫、罗雅等人对索绪尔关于语言符号不变性的说法多有批评。如，雅库宾斯基认为：“在语言和整个社会的演化着的系统中，它既不是任意的、偶然的，也不是人们对它无能为力的。”[①]

（三）语言符号的价值

索绪尔认为，语言的价值是语言意义的一个要素；意义不仅指符号的所指所对应的概念，还包括一个符号同其他符号对立时所获得的价值。（p. 160）价值是一个要素跟系统中其他要素相对立时确立的。一个概念要在跟其他概念的对立中才能真正确立，因此他说概念的“最确切的特征是：它们不是别的东西”（p. 163）。索绪尔从概念（或者说从词义方面）、声音、能指和所指的结合体（符号）三个方面论述了语言符号的价值是在系统整体中得到的效能。符号系统中每个符号除了有它自己表达的概念意义，还有与其他符号对立并共同构成一个系统的系统性功能。因此，符号的意义包括它的个体概念内容和系统性功能这双重意义。所以，一个符号系统就是一个价值系统。

---

① 转引自斯留萨列娃：《苏联语言学家对索绪尔的某些看法》，水心译《语言学资料》，1966 年第 1 期。

另外，符号的差别，可以有形化，可以无形化。没有物质形式而能跟周围其他要素对立的符号，即索绪尔说的“零符号”。零符号在与同一系统的其他符号的对立关系中获得价值。捷克语、希腊语等斯拉夫语的屈折变化都有零形式。

（四）语言符号系统内的句段关系和联想关系

语言符号系统中，符号与符号之间的关系有两种：句段关系和联想关系。索绪尔说：“构成语言的全部声音差别和概念差别都是两种比较的结果；这些比较有时是联想的，有时是句段的。……正是这许多通常的关系构成了语言，并指挥它的运行。”（p. 177）“通常的关系”，指句段关系和联想关系。即：语言符号总是处在句段关系或联想关系中。“按常规，我们不是通过孤立的符号说话的，而是通过符号的组合，通过本身就是符号的有组织的集合体说话的。”（p. 178）言语链是词和词结合在一起的以长度为支柱的结构体，索绪尔称其为“句段”（syntagmes）。句段以线条特征为基础。在一个符号组合中，句段关系包括两种：符号与符号的关系、符号与集合体的关系。“部分和整体的句段关系跟部分和部分间的关系一样重要”（p. 178），“差不多语言中的一切单位都决定于它们在语链上的周围要素，或者构成它们本身的各个连续部分”（p. 177）。因为，一个句段关系体也是一个小系统。复合词、派生词、词组、句子成分、整个句子等语言单位的价值，都决定于它所处的组合关系中的其他要素，或者决定于它内部的次单位。虽然语言中有一些独立的单位，但这也不足以损害语言符号间的句段关系这个一般原则。这个句段关系，现在语言学界一般称为“组合关系”。

“另一方面，在话语之外，各个有某种共同点的词会在人们的记忆里联合起来，构成具有各种关系的集合。”（p. 171）处在这个集合中的语言符号的关系，即“联想关系”，今天一般表述为“聚合关系”。联想关系中的关系项不以长度、时间链条为支柱，它们存在于人们的脑子里，在需要组成句段的时候人们才从联想关系的集合体中挑选出合适的符号。“句段关系是在现场的（in praesentia）：它以两个或几个在现实的系列中出现的要素为基础。相反，联想关系却把不在现场的（in absentia）要素联合成潜在的记忆系列。”（p. 171）所以，话语总是组合关系和聚合关系双重作用的结果。因此，有学者认为，从符号学和功能语言学的角度看，“索绪尔的语言思想为动态选择观、系统层次观和多功能符号观提供了内在的机制”[①]。

---

① 董敏：《功能视角下索绪尔语言符号观述评》，《西安外国语学院学报》，2004 年第 4 期。

（五）语言符号系统生产新符号的途径：类比

类比，是语法词形变化中对应形式趋向一致的变化模式，它是抵消语音历时变化带来的扰乱的一个途径。古希腊的共时语法理论把类比看做语言变化的一个原理。索绪尔说："类比形式就是以一个或几个其他形式为模型，按照一定规则构成的形式。"（p. 226）类比的特点不是用新形式代替旧形式，而是通过类比产生一些不代替任何东西的形式。语言使用中，人们按照某些模型（即通过类比）来创造新符号，"类比是语言创造的原则"（p. 232）。因此，在识别基本的语言符号单位之后，通过观察类比现象，可以解释某些语言符号的产生，也可以有意识地利用类比手法在符号系统中创造新成员。从这个意义上说，类比是语言系统创造新符号的途径。

（六）语言符号是具体的东西

语言是社会集体认可的一个实在的东西，具有具体性。因为这种具体性，语言可以被固定下来。固定的手段有两种：(1) 使用文字符号；(2) 把一个音响形象分解成若干具体的音位。"语言这个对象在具体性上比之言语毫无逊色，这对于研究特别有利。……此外，语言的符号可以说都是可以捉摸的。"（p. 37）因为语言符号的具体性，所以我们可以学会陌生的语言、可以研究语言。

（七）语言符号的研究应当区分共时和历时视角

索绪尔认为，任何科学都应该区分同时轴线和连续轴线。前者涉及同时存在的事物间的关系，而在连续轴线上，人们一次只能考虑一样事物。连续是指时间的前后连续。同时轴线的一切事物及其变化都位于连续轴线上。即：一样事物既处在一个同时轴线上又处于一个连续轴线上。观察这个事物时，我们可以从这两个视角展开工作，这是方法论上的两分。对于语言这个研究对象来说，"有关语言学的静态方面的一切都是共时的，有关演化的一切都是历时的。同样，共时态和历时态分别指语言的状态和演化的阶段"（p. 119）。"共时语言学研究同一个集体意识感觉到的各项同时存在并构成系统的要素间的逻辑关系和心理关系。历时语言学，相反地，研究各项不是同一个集体意识所感觉到的相连续要素间的关系，这些要素一个代替一个，彼此间不构成系统。"（p. 143）索绪尔早期语言学研究的卓越成就是属于历史比较语言学范畴的成果。正因为熟悉历时比较的研究方法，他深刻地看到了其中的弱点而提出区分共时和历时研究两种视角，并且强调共时研究应优先于历时研究。这种观点遭

到一些人的反对。

以上是我们从《教程》看到的索绪尔关于语言符号理论的一些基本思想。

据研究，“关于符号学和价值理论，索绪尔有不少重要的论述，被两位编者在整理时删削”[①]。“两位编者”，指《教程》编者巴利和薛施蔼。尽管如此，从《教程》现有内容，我们还是能看到索绪尔关于语言符号的理论体系所包含的博大精深的思想内容。

二、后学对索绪尔语言符号理论的认识、继承和发展

索绪尔对语言符号内部要素进行能指和所指的二元划分，是其语言符号理论的一个核心。由此，索绪尔搭建了结构主义分析法的基本框架：把语言视为一个整体、一个关系系统，其中每一个符号又都是音义结合的整体；单个语言符号单位的概念内容和单个单位的价值依赖于语言整体系统，在系统内符号间对立区别的关系网络中，符号的价值得以确定。索绪尔的这一基本理论在语言学界得到广泛的认可。随后，在欧美地区陆续建立的布拉格功能学派、哥本哈根语符学派、伦敦结构学派和美国描写学派等都在不同程度上受到这一思想的影响。他们把语言当做整体系统加以研究，在共时平面上分析语言内部的对立，有的偏重于对语言情境的社会学考察，有的则更注意对语言客观形式的研究。也有一些欧美学者主要受美国皮尔斯（C. S. Peirce，1839－1914）和英国奥格顿（C. K. Ogden，1889－1957）、理查德（I. A. Richards，1893－1979）等的符号三分思想影响，批评索绪尔的语言符号理论。我国语言学界经历了对索绪尔理论的引介、解读、反思及对欧美现代语言学研究的引介后，在20世纪80、90年代开始了一场至今尚未平息的关于语言符号任意性和象似性问题的大论争。无论是主体上继承，还是批判，还是新近的关于语言符号性质的论争，从某个角度讲，都反映了索绪尔主张符号二元化任意性结构、区分历时－共时、语言－言语，关注语言符号个体在系统中的通常存在方式（处在组合关系或聚合关系中）等思想直接导向语言研究角度的分化、细化，启发人们从不同的视角和切入点推动语言研究向纵深挺进的深远影响。

同时，索绪尔以符号模式为基石的语言学研究模式，“经过俄国形式主义，捷克结构主义，到了后来的法国结构主义，逐渐演进为一种罗兰·巴尔特称为

① 戚雨村：《索绪尔研究的新发现》，《现代语言学的特点和发展趋势》（修订本），上海外语教育出版社，2011年，第34页。

的结构主义运动。结构主义延续了索氏结构语言学的二元对立模式，罗兰·巴尔特的符号学参照了这一模式，列维-斯特劳斯对神话和亲属关系的分析则是将二元对立模式推广运用的典型"[①]。这是结构主义语言学思想渗透到诸如人类学、哲学、心理学、社会学、逻辑学和文艺批评等社会科学领域的概况，也有力地说明了索绪尔思想是20世纪50年代左右在社会科学领域兴起的结构主义思潮的重要源泉之一。

鉴于讨论目的，下面，我们主要从语言学界对索绪尔语言符号理论的继承、批判和论争这三方面来观察后学对其理论的认识、思考和发展。

（一）一些后学对索绪尔语言符号理论批判为辅、继承为主

索绪尔之后，学者们对其语言符号理论有批判、更有继承。下面我们举出的这几个学派都是以继承为主的代表性学派，它们以索绪尔理论的不同方面为依据，得出的结论各有差别。它们对索绪尔的继承性研究成果对后来的语言研究影响大小不同，但都在一定程度上以实践证实了以索绪尔的理论为基点从不同方向拓展语言研究的可能性与不可能性、有效性与无效性，从而成为新一代的语言研究必不可少的借鉴和参照。

1. 布拉格功能学派

布拉格功能学派成立于1926年，其研究重点是语音学。这一学派中对语言研究具有尤其突出的贡献的学者有两位：雅柯布森和特鲁别茨柯依（H. C. Трубецкой，1890—1938）。特鲁别茨柯依《音位学原理》（1939）是一部划时代的著作。他用索绪尔的"系统"理论分析音位的对立，这是索绪尔语言理论中的某些主张第一次被全面地、彻底地贯彻到语言某一部门的分析中。雅柯布森批评索绪尔关于语言符号的任意性和线性特征的观点，指出语言结构组合关系上有象似性。其突出贡献是继承特鲁别茨柯依和索绪尔的"系统"观念，提出对分法理论，采用区别特征分析法来分析音位。他认为，一个音位就是一个"区别特征束"，因此，线性序列原则中有同步选择的成分。音位的区别特征都可以用二元对立方式来表述，如清浊对立、送气与不送气对立等。区别特征项目完全由系统内部决定。这是典型的索绪尔结构主义的方式和观点。雅柯布森的区别特征理论为我们认识声音在自然语言中的作用作出了巨大的贡献。他还把音位区别特征分析法用于语言的其他要素的分析，如：用于形态学

---

① 禾木：《从所指/能指到能指/所指——论拉康对索绪尔二元论的批判》，《现代哲学》，2005年第2期。

研究，对俄语的格语法形态所具有的语义功能范畴进行归纳；用于普通语法分析，这为转换生成语法提供了一个把语法部分输出的结构与其记录的言语相联系的语音环节，因而成为大部分转换生成语法的中心。然而，词汇语义方面，因为意义不断变化，仅用借鉴音位学区别特征分析法的义素分析法这一种方法却不能取得完全的语义分析；而且，这种方法可能仅仅适用于词汇中的一些子系统，如亲属称谓词。

2. 哥本哈根语符学派

哥本哈根语符学派的创始人和主要理论家是丹麦的叶尔姆斯列夫（L. Hjelmslev，1899—1965）。他追随索绪尔关于语言的符号本质说和建立符号学的主张，把索绪尔关于“语言是形式，不是实体”的观点推到逻辑许可的最大限度，把所有的实体都排除在语言范围之外。但他把索绪尔的“能指”和“所指”改称为“内容”（content）和“表达”（expression），将这二者置于分离的两个层面：“内容层”和“表达层”。他认为真正的符号研究应该是纯形式的研究，即内容层面上的所有东西都应该排除在外，所以他只研究表达层和表达形式，走上了无语义的、纯形式化的道路。从研究自然语言的角度考虑，这是不可取的。语义是自然语言的生命之所在，没有意义的自然语言就不再是自然语言了。

丹麦的另一位著名语言学家叶斯柏森（O. Jespersen，1860—1943）主张区分“历史的语言学”和“描写的语言学”，这与索绪尔区分“历时语言学”和“共时语言学”的实质非常相近。不同的是，叶斯柏森主张重视二者的联系，而索绪尔不用历时事实来解释共时语言现象。另外，叶斯柏森重视语言的音义关系的研究，他在《语言论：它的本质、发展和起源》（1922）一书中辟出专章来论述语音的“象征作用”，认为“产生相似印象的客体用基本相同的声音指示”这不是一个普遍的法则，但他提醒人们充分估计语音象征作用的广泛性。

3. 伦敦学派

20世纪60年代以前，伦敦学派以弗斯（J. R. Firth，1890—1960）为代表；60年代以后，以韩礼德（M. A. K. Halliday，1925—）为代表。弗斯批评索绪尔关于语言和言语的区分，主张语言学就是研究个体话语事件；接受波兰人类学家马林诺夫斯基（B. K. Malinowski，1884—1942）的影响，把语言看成是社会过程；又受索绪尔的影响，用“结构”（structure）和“系统”（system）两个术语分别对应索绪尔提出的组合结构和聚合系统，在进行韵律

分析时区分组合关系和聚合关系。弗斯最突出的成果是他从韵律语音学研究出发创建新的语境语义理论。韩礼德完全继承了弗斯关于语言的“结构”和“系统”思想，主要从社会学角度去研究语言，成为后来“系统功能语法”的代表人和主将。因此，我们在这里一并把弗斯和韩礼德代表的伦敦学派视为对索绪尔理论的继承者和发扬者。

4. 美国描写学派

美国描写学派的语言思想受索绪尔的影响但相对独立。这个学派的语言理论和研究实践以鲍阿斯（F. Boas，1858—1942）和萨丕尔为先锋，布龙菲尔德（L. Bloomfield，1887—1949）集大成。1933 年出版的布龙菲尔德《语言论》是这一学派的纲领性著作。布龙菲尔德接受索绪尔关于语言是一个符号系统的观点，在界定言语社团时以使用同一个语言符号系统为条件；接受语言符号能指和所指二分观点，不仅区分语言形式和语言意义，而且制定了一套术语来表征词汇特征和语法特征的对立。他进一步主张：从意义入手研究语言得出的结论常有不确定性、不可靠性，所以语言研究应当首先从形式入手，从音位入手；研究音位时着眼于音位波形跟同一语言里其他音位波形间的差别和对立，多次采用索绪尔用过的“零特征”、“零形式”术语来表征无形化对立。他接受语言研究区分共时视角和历时视角的主张，提出了自由和黏着、结构关系等重要概念。不能简单地说布龙菲尔德不重视意义研究，他在《科学的语言学诸方面》中说：“所有语言学家都在使用的‘意义’这个术语必然是广义的，因为它必需包括可以通过哲学或逻辑学分析加以确定的意义内容的一切方面：各个平面的言语形式同其他形式的关系；言语形式同非语言环境（事物、现象等）的关系；言语形式（也是不同平面的）同参加交际活动的人的关系。”①这种包含了源自皮尔斯、莫里斯（C. W. Morris，1901—1979）等人的符号三分的思想，反映出布龙菲尔德对语言符号内部元素问题上早期取舍明确、后期观点犹豫的状态。他赞成语言符号自身是一个系统，也渐渐意识到语言与所代表的对象、语言与使用者和使用环境之间存在的不可分割的关系。但是，因为种种原因，研究时先观察语言自身系统是必需的也是更为稳妥的步骤安排，而始终地、完全地撇开意义和语用的语言研究自然是有大缺陷的。关于语言意义研究，他前后的说法模棱两可。因此，在“后布龙菲尔德时代”，美国描写学派对于意义问题的主张出现分化也是必然的：以海里斯（Z. S. Harris，

① 转引自戚雨村：《现代语言学的特点和发展趋势》（修订本），上海外语教育出版社，2011 年，第 103～104 页。

1909—)、霍凯特（C. F. Hockett)、布洛克（B. Bloch)、特雷格（G. L. Trager）等为代表，主张语言研究完全排除意义，进行纯形式化描写；以弗里斯（C. C. Fries)、格里森（H. A. Glesson)、奈达（E. Nida）等为代表，主张把意义纳入语言研究范畴来进行形式化描写。在这些理论指导下，美国描写语言学派采用的替换分析法、对比分析法、分布分析法、直接成分分析法等语言本体研究的基本方法在很长一个时期内对国际语言学研究来说都具有借鉴意义。

由于理论建树和研究实践两方面的成果，在结构主义语言学派中，美国描写学派影响力最大。所以罗宾斯（R. H. Robins）说："20 世纪的前后两部分，可以分别称为结构主义语言学和生成语言学。"[①] 布龙菲尔德是 20 世纪 30—50 年代美国结构主义语言学的领头人，而我们"完全可以把 20 世纪语言学的理论和方法分成两大类，一类跟布龙菲尔德发生直接或间接联系，另一类则是以后人们对乔姆斯基的理论的回应"。[②]

（二）符号三分思想对语言研究的启示

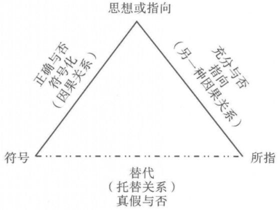
今天来观察语言学研究的发展，有一些成果是以索绪尔语言符号理论为重要的参照、比较甚至是反思对象，接受不同的思想、充实或弥补索绪尔某些薄弱论述而取得的，比如语用学这一分支学科的创立。从广义来说，这也是后学对索绪尔语言符号理论认识、思考和发展的重要内容。从狭义角度，也可说这是索绪尔理论对后学间接影响的结果。与索绪尔同时期的美国哲学家、逻辑学家皮尔斯和英国奥格顿、瑞恰慈的符号理论是后来人们反思、对照索绪尔理论的重要参照系，所以，我们在此对皮尔斯和奥格顿、瑞恰慈的符号理论基本思想及其影响略加论说。

皮尔斯研究的符号，包括语言符号和非语言符号。他对符号的分类有三个三分法。一是根据符号自身特征把符号分为三类：状态符号（qualisigns)、个例符号（sinsigns)、规则符号（legisigns)。二是根据符号与指称对象之间的关系把符号分为类象符号（icon)、指示符号（index）和抽象符号（symbol)。人们据其象似程度又分别称之为象似符号（iconic sign)、拟象符号（diagrammatic sign）和隐喻符号（metaphoric sign)。三是根据符号意义的不

① 罗宾斯：《简明语言学史》，许德宝等译，中国社会科学出版社，1997 年，第 212 页。
② 罗宾斯：《简明语言学史》，许德宝等译，第 232 页。

同性质将符号分为可能符号（rheme）、现实符号（dicent）和证实符号（argument）。① 其中，前两种分类日益受到关注。从皮尔斯的分类，我们看到他与索绪尔突出的不同在于：皮尔斯不仅关注符号内部结构元素和结构特征，而且关注外部世界对于符号的影响。对一部分语言学家来说，皮尔斯“象似符号”似乎是符号音义关系之争的重要的新论据。

又，奥格顿和瑞恰慈于 1923 年出版的合著《意义的意义》提出了著名的“符号三角论”。截至 1956 年前后，这本书修订出版了 10 次，影响很大。顾曰国说：“我们只要把符号三角论跟索绪尔的语言符号的两重性做比较，很快就会发现奥格顿、瑞恰慈的提法比索绪尔的要优越，同时也会看到索绪尔的不足。”② 以下是顾曰国根据奥格顿、瑞恰慈的理论绘制的符号三角理论模型。③



顾曰国说：“索绪尔的‘意相’在这个符号三角里相当于三角顶上的‘思想或指向’，索绪尔的‘音相’相当于三角左下角的‘符号’。在索绪尔的理论模型里没有三角右下角的‘所指’，这正是奥格顿、瑞恰慈对索绪尔进行第四条批评的理由。符号三角里的‘所指’指的是外部事物，索绪尔的理论构建是不考虑外部事物跟语言符号的关系的”。④

以上是早期语言符号论中不同于索绪尔的主要的两家观点。虽然他们的研

① 参丁尔苏：《语言的符号性》，外语教学与研究出版社，2000 年，第 52～54 页。

② 顾曰国：《当代语言学的波形发展主题一：语言、符号与社会》，《当代语言学》，2010 年第 3 期。

③ 顾曰国：《当代语言学的波形发展主题一：语言、符号与社会》，《当代语言学》，2010 年第 3 期。

④ “意相”和“音相”分别指索绪尔的所指和能指。顾曰国：《当代语言学的波形发展主题一：语言、符号与社会》，《当代语言学》，2010 年第 3 期。

究对象并不完全一致，但都大大启迪了人们的思想，奠定了继续探索符号问题（包括语言符号问题）的新平台。

此后，深受皮尔斯三分法影响的美国符号学家莫里斯基于皮尔斯的符号三项说提出符号学三部门理论，即语形学、语义学和语用学的理论。语形学主要关注言语链和时间序列中的符号之间的关系；语义学主要关注符号载体、指称对象和概念三者间的关系；语用学主要关注符号与其使用者间的关系。简言之，莫里斯主张从符号组合的规律、简单和复合符号的指表、语言在解释者行为中起作用等方面入手，从内容和外部条件方面对语言进行全面研究。70 年代，语用学正式独立为语言学分支学科。在符号三分思想的直接影响和我国语法研究自身发展的综合作用下，20 世纪 80 年代初，我国语法学界正式提出三个平面相结合的语法理论。三个平面也叫“三个层面”，指句法、语义、语用；有的论著称“结构、语义、表达”三个方面，有的叫做“语表、语里、语值”小三角，实际所指大同小异。

（三）中国语言学界对语言符号任意性和象似性问题的论争

观察后学对索绪尔语言符号理论的认识、继承和发展情况，不可忽略的一个方面是由于对其理论的认识和解释不同而产生的论争。这里我们主要简单梳理中国语言学界最近二三十年来对语言符号任意性和象似性问题的论争。

语言符号任意性是结构主义语言学的理论基石，萨丕尔、布龙菲尔德、赵元任等都支持这一学说。皮尔斯 1931 年提出“iconicity”的概念，指语言结构和所指存在联系或理据。1965 年，雅柯布森《探索语言的本质》以复句中的分句排列顺序为据指出语言组合关系上的拟象性，强烈批评索绪尔关于任意性的说法。1988 年，许国璋首次将“iconicity”译为“象似性”后，语言符号的象似性问题引起了我国语言学者的普遍关注。海曼（Haiman）1985 年出版的《自然句法》和《句法象似性》详尽分析了句法中存在的成分象似和关系象似，这对中国语言学界尤其是一批从事外语教学与研究的学者影响颇大（如沈家煊 1993，胡壮麟 1996，严辰松 1997，王寅 1999，文旭 2001，张绍杰 2007 等），他们分别发表论著对语言符号任意性和象似性问题进行讨论，讨论的中心是语言符号是否完全任意。

关于任意性，论争中主要有两大类观点：一类是对“任意性”观点全盘接受甚至坚信不疑的，以石安石（1989）、索振羽（1995）、王德春（2001）、郭鸿（2001）、岑运强（2005）等为代表。一类是部分地赞成而主张更全面、辩证地看待的，以许国璋（1988）、沈家煊（1993）、胡壮麟（1995，2009）、王

寅（1999）、秦洪武（2001）、王艾录和司富珍（2001）、顾嘉祖（2001）、马壮寰（2002）、范文芳、汪明杰（2002）、张绍杰、张延飞（2007）等为代表。持第二种观点的学者多数在一定程度上赞成任意性又主张语言符号具有象似性、理据性，多以复合词、派生词的构成和句法结构为对象来论述语言符号的象似性。其中少数学者进而主张该把象似性（而不是任意性）看做语言符号的本质属性。另外，也有坚决反对任意性的学者，以李保嘉（1994）为代表。

索绪尔的符号任意性，包含了绝对任意性和相对任意性、不变性（换个角度即“强制性”）和可变性、传统性和创新性等多角度的含义。语言符号任意性理论是一个严谨的、包含了深刻而丰富的含义的论说，其内部具有多角度的辩证关系。人们已经认识到孤立地提出理据性或象似性来批判、否定任意性的做法是断章取义、不利学术进步的。笔者认为朱永生的说法比较公允：“任意性和象似性都是客观存在，这是不争之事实。今后讨论的关键莫过于理清任意性和象似性到底在哪些层面上相互排斥，在哪些层面上彼此共存。至于任意性和象似性各自占多少比例，实在是难以量化的。即使能量化，我们也不能仅仅因为任意性的比例高而否定象似性的存在，也不能仅仅因为象似性的比例高而得出任意性原则已经过时的结论。”[①]

（作者单位：四川师范大学文学院）

① 朱永生：《论语言符号的任意性与象似性》，《外语教学与研究》，2002年第1期。

认知符号学

刘　丽

认知符号学（cognitive semiotics）是一门从认知的角度研究意义的科学，它试图对包括语言在内的一切文化符号进行认知研究，寻求对人类意义生成的理解，“具体说来，认知符号学的任务就是阐述结构符号模型，对认知领域的研究结果予以综合考虑，从而将两方面的基本贡献融为一体。”[①] 试图追寻并分析意义研究的最新发展，探索和其他学科进行融合与对话的可能，促进人文科学的跨学科互动。

一、认知符号学的缘起

“认知符号学”应该算是符号学领域中的一个年轻成员。2007 年国际学术刊物《认知符号学》在丹麦正式出版，发起人为丹麦的西储大学（Case Western Reserve）认知科学系的认知和文化中心以及奥胡斯大学（Aarhus University）的符号学中心。这一学派认为，人类的头脑既“认识事物”，也“感受事物”，所具有思考和感觉的能力是互补的。这本杂志的问世标志着认知符号学作为符号学研究的一个分支已经从起步阶段逐渐走向成熟。该杂志定位为“关于意义和思维的多学科期刊”（multidisciplinary journal on meaning and mind），“力图整合认知科学、符号学和人文科学的方法和理论，最终目的是对人类意义产生的领域，以及具身化和非具身化的各种方式提供新的见解，从而在人类认知和人类符号经验和行为方面进行创建、对话、辩论和合作”。[②]

胡壮麟在题为《认知符号学及其研究动向》一文中指出，该学科旨在“将认

① 苏晓军：《〈复活节翅膀〉的认知符号学分析》，《外语学刊》，2007 年第 1 期。

② 胡壮麟：《认知符号学》，《外语学刊》，2010 年第 5 期。

知科学和符号学传统结合起来，研究意义"，并较为详细地论述了6项主要内容：施事、意识、认知诗学、新结构主义、人类符号学和生物符号学、美学认知。

挪威阿哥德大学（Agder University）Paul Thibault（2007）和英国赫特福德大学（Hertfordshire University）的Stephen Cowley在这个时期也合作开设了一门简称为"活动，认知，符号学"的课程，讲授基于动作和感觉的语言的互动和分配。Thibaul认为，过去的研究或是强调内部心智表达，或是强调外部社会结构，现在人们将两者结合，考虑基于外部的认知符号模式。因此，他的课程通过个体内部、人际协调、基于具身的感受——动作系统，和在多元施动和多模态下的互动，研究语言和其他具身符号学资源和感觉模态，来共同发展高级认知过程，包括情绪的表现、身体感受的状态和价值系统。

中国第一个提出认知符号学概念的是苏晓军，他不但指出认知符号学是研究人类了解世界和在这个世界上寻找意义的方式，还进一步从认知符号学的角度分析了赫伯特（George Herbert）的名诗《复活节的翅膀》。① 苏晓军从更具开放性的研究视角出发，认为"认知符号学是一门从认知的角度研究意义的科学，它试图对包括语言在内的一切文化符号进行认知研究，寻求对人类意义生成的理解。认知符号学不仅是研究自然语言的意义构建。这是一种广义的认知符号学，在这一定义范围内，包括皮尔斯符号学在内的一切从认知角度进行的符号研究都属于认知符号学。而狭义的认知符号学则指的是认知科学内部的符号学转向"。②

表1：③

符号学理论	理论框架	研究方法
以索绪尔为代表	语言符号观	符号作为文化的约定俗成，传递信息，主体分享经验。
卡西尔、岳克斯库尔	生物人类学符号观	符号是调节性行为。符号是动态的现实，基本功能是表征。
胡塞尔、庞蒂	现象学符号观	把符号看成是意识的构块。
以莫里斯等为代表	行为主义符号观	符号学是一种学得行为的理论。
皮尔斯	认知符号学	着重研究思维、认知。

相较于其他符号学理论，认知符号学所说的符号，更倾向皮尔斯的符号学

① 胡壮麟：《认知符号学》，《外语学刊》，2010年第5期。

② 苏晓军：《认知符号学视域中的体验性》，《外语学刊》，2009年第6期。

③ 此表综合苏晓军与郭鸿的观点。

体系。同样，郭鸿也认为，“皮尔斯符号学就是认知符号学”①。认知科学是当代新兴的研究门类，被看做20世纪世界科学的最重要的进展之一。认知心理学的理论奠基人福多（Fudor）在谈到认知科学学科组成时说：“标准的一致意见是，核心学科是计算机科学、语言学、哲学，也许主要是认知心理学。根据我的观点，认知心理学是中心学科。然后是神经科学，人类学的某些部分以及与此类似的领域。”“如果你是认知心理学家，但不知道这些领域的东西，那么你是认知心理学家但不是认知科学家。”② 就是说，认知科学是多学科交叉的学科。

认知科学试图对知识的本质、构成、发展及使用进行探究，研究人类从感知、行为到语言、推理的所有智力形式。在认知科学里，智力的运用被称为认知。认知科学和语言学交叉形成学科——认知语言学出现。认知语言学原指研究大脑中语言机制的学科。Ungerer&Schmid（2008）指出：“认知语言学是建立在我们对世界的经验以及我们如何感知世界、概念化世界基础之上研究语言的一种途径。”也就是说，我们的认知来源于我们对世界的体验，是我们对世界进行感知和概念化的结果。③

“在众多有关认知科学的学科中，认知心理学、人工智能和认知神经科学普遍被视为认知科学的三大核心学科。”④ 对于文化符号的研究，本文主要选择认知心理学作为分析对象，揭示认知过程的内部心理机制，即信息是如何获得、贮存、加工和使用的。

1879年，冯特在德国莱比锡大学建立了第一个真正意义上的心理学实验室，标志着心理学作为一门独立的学科跻身于科学之林。但在以什么作为研究对象的问题上，心理学经历了一系列的变化甚至反复。

“全部心理学发展历史中研究方向的发展都可以从行为主义到认知心理学的发展历程中找到线索。这个研究方向发展的线索就是认知研究的回归。”⑤ 认知心理学是在心理学家对行为主义观点开始表现出怀疑的背景下发展起来的，如果说行为主义是否定或忽视或轻视认知等心理、意识活动的革命，那么认知心理学则是反对行为主义心理学只研究人的外部行为的实证观念，而把人

---

① 郭鸿：《认知符号学与认知语言学》，《符号与传媒》，2011年第1期。

② 张淑华等：《认知科学基础》，科学出版社，2007年，第2页。

③ 袁渊泉：《从认知符号学角度论礼貌话语的理解》，《内江师范学院学报》，2010年第5期。

④ 张淑华等：《认知科学基础》，科学出版社，2007年，第3页。

⑤ 廖全明：《认知研究的回归——从行为主义到认知心理学》，《涪陵师范学院学报》，2002年第9期。

的心理活动和意识活动再次作为心理学的研究对象，回归认知等意识活动的一场新的革命。

一般认为，1956 年是认知心理学诞生的第一年，至今认知心理学已经成为现代心理学的一大潮流，并且已经渗透到其他领域，如社会心理学、传播学、经济学等许多领域。

或许可以说，心理活动是人类思考和交流的一种特有能力，而“认知心理学是以信息加工观点或原理研究心理现象的科学。主要研究内容包含心理加工过程的整个范围——从感觉到知觉、神经科学、模式识别、注意、意识、学习、记忆、概念形成、思维、想象、记忆、语言及其发展过程等”。[①] 实质是研究心理的表征，这是贯穿整个认知心理学的核心问题。

二、认知符号学的扩展

符号学“属于全部人文事实中一个非常确定的领域”，人们面对的世界本身就是一个多姿多彩的符号世界。思维如何工作的过程可以说即是符号的认知过程。随着认知符号学的兴起和研究的深入，人们开始尝试将认知符号学进行跨学科交叉研究的尝试。

虽然国内以认知符号为特定研究对象的文本可谓屈指可数，但是用到相关概念的文献却数量巨大，说明有许多研究者对认知符号的兴趣和一定程度上的关注，在此，问题出现：对认知符号的关注还停留在片面的程度上，专门研究认知符号的文献，以及以认知符号为角度，对系列文本、类型文本进行系统研究的文献，尚非常贫乏，以这个角度或者这种方法进行研究的空间超乎想象的巨大。

这些文献主要涉及以下研究领域：认知符号与认知语言学、认知符号与课堂教学、认知符号与新闻、认知符号与电影、认知符号与诗歌、认知符号与汉语现象、认知符号与词汇、认知符号与艺术设计、认知符号与翻译、认知符号与人工智能等十余个研究领域。

皮亚杰认为：“人类的智力活动都包含有一定的认知结构，认知的获得必须用一个结构主义和建构主义紧密连接的理论来说明，也就是说每一个结构都是心理发生的结果，而心理发生就是一个从较初级的结构转化为一个较复杂的

---

① 何华：《新视野下的认知心理学》，科学出版社，2009 年，第 1 页。

结构。”①

认知心理学信息加工的过程使得我们可以真正进入主体内心和符号文本来看待影视、文学、新闻、广告、艺术设计、音乐、美术等具体文本的结构及其内部运作，帮助我们清晰准确地把握、读懂文本，并因此带来更强烈的内心感受和情感共鸣。被精确化的认知结构以及信息加工的观点使得分析性的符号学不再因貌似冰冷的理论性而被束之高阁。

三、认知符号学进一步拓展的可能性

“认知符号学”应该算是符号学中的一个年轻成员，虽然中西学界对认知符号有一些研究和探讨，但多围绕理论的层面，运用认知符号学对文本进行的研究，还停留在片面和孤立的阶段，即还未对认知符号学展开系统、细致并且深入的跨学科体系建构，实质上也是没有发现其他学科中与认知的系统关系以及产生的问题和效果。

王寅认为：“认知符号学中所涉及的关键词大多与认知语言学有较多重叠之处，如：体验感受、主客互动、意象图式、认知方式、概念整合、意义结构、隐喻转喻等，它们都可统一归入‘体验人本观’框架之中作统一论述。”② 这个观点主要是从语言学的角度进行认知符号的研究。在理论上，或许无法比较认知语言学和认知心理学的涵盖主客体，但认知语言学的体系建构无疑借鉴了认知心理学的研究方法。从认知心理学的角度研究认知符号，可以将以上重叠关键词总结为“符号表征的认知规律”，此外还多出一些新的领域：数字和音乐的认知、元认知及其应用、情感认知、社会认知、认知的跨文化研究等。

借用认知心理学的分析脉络和原理，认知符号学可以走更远的路，选择更多的方向。当我们分辨出艺术认识活动是由哪些“心智”活动构成的时候，还可进一步辨析它们同意识、潜意识、无意识的关系，对文本的剖析也便更有深度、力度。

认知心理学大致可以分为基本加工过程、知识的表征和组织、信息的使用和操作，以及认知的个体和情景差异四大部分。有的学者进行新的尝试，比如，何华的《新视野下的认知心理学》，将认知心理学除了划分为常规的七大部分：知觉、表象、概念结构和记忆、语言和言语、思维、注意、数字和音乐

① 皮亚杰：《发生认识论原理》，王宪钿等译，商务印书馆，1981 年，第 15 页。

② 王寅：《体验人本观视野下的认知符号学》，《外语研究》，2011 年第 3 期。

的认知、元认知及其他，还划分出生态学研究部分：认知心理的神经基础及临床研究、认知心理的社会基础研究、认知心理的文化基础研究、认知心理学在人类认知发生、发展和教育的应用。

通常具有操作性的认知方法大致如下。

（1）符号表征的认知规律。

符号表征的认知规律即语言的智能处理。语言处理是语言的原则和心理机制共同作用的结果，它包括生成和理解话语的内部过程，也包括学习运用的过程、策略和范畴化、隐喻、转喻和转指等认知规律。

特别是隐喻，认知符号学者认为，隐喻既是一种语言现象，同时又是一种认知现象。语言符号与客观外部世界不存在直接对应的关系，人们只有通过大脑对客观世界进行感知，总结经验，找到不同事物之间的关联性，才能进而形成隐喻，完成语言符号之间的相互转换。隐喻不只是一种修辞手段，它既是人类语言的普遍现象，也是人类的重要认知手段和思维方式。[①]

（2）认知图式。

认知语言学认为，在现实与语言之间存在“认知”这一中介，即“现实—认知—语言”，认知是语言运用的心理过程的基础。认知过程中的心理图式理论是心理学与语言学相结合的产物。图式理论指当人们用不很精确的描写去除差异点，又不很强调同一性时，从不同结构中抽象出来的共性。人类具有对过去经历进行总结的能力，能从过去的经历中概括出各种类型并确定它们的共同性，然后建立起知识结构，并将其储存在记忆中，用于以后理解类似的文本，若遇到与以往经历相同的文本时，就会自动地运用这种知识结构理解当前的语篇。图式是先前知识结构在人脑中的结构化，是惯例的或习惯性的结构化，它在经验的组织或理解过程中的作用相当于“概念骨架”。人类在认识感知世界时，客观世界的人、物和事件在人脑中留下的印迹就是心理图式，这种印记的体现方式包括意象和知识脚本。

（3）编码解码的认知过程。

“人的审美活动首先是一种心理活动，是主体内宇宙的精神活动”[②]，即人们对信息的注意、表征、记忆、思维的一个认知过程。注意是人的认知活动的首要环节，其功能主要表现在对人的认知活动的选择、维持、调节与监督。而表征是“指将外在现实世界转化为心理事件的历程，是将对象的某些特征及其

① 邹翠萍：《浅谈隐喻翻译的认知性》，《巴音郭楞职业技术学院学报》，2009 年第 2 期。

② 赵宪章：《形式的诱惑》，山东友谊出版社，2007 年，第 119 页。

相互关系以另一种对应的形式予以表现”。[1]

认识心理学将认知看做由不同环节组成的信息流动、加工过程，如“刺激－感觉－记忆－反应”等，其中的每个具体环节便是一个具体活动，整个艺术认识活动便是由许多具体活动构成的。“文化是所有具有意义的现实世俗，它在社会上的建立和巩固是通过传播来达到的。文化塑造出我们的思维、感受和行动的方式。”[2]“在大众传播媒介制造的符号程序与受众的不断互动中，文化在不断地被创造、被修复、被改变。”[3] 在此基础上便可以进一步分析这些活动之间的关系，找出其中的规律。

（3）社会认知。

社会认知（social cognition）指的是能促进同种个体间行为应答的信息加工过程，是一种有益于复杂多变的社会行为的高级认知过程。包括两个方面：第一，社会环境下的认知（角色心理、社会规范和群体影响）；第二，对社会环境或现象的认知（社会知觉、刻板印象、网络行为）。[4]

人是社会动物，生活在各种人际交往的网络之中，常常需要理解他人的心理状态，比如他人的看法、意图、愿望、信念等等，从而预测他人的想法、判断他人的行为，进而指导自身的社会行为，这种能力也可以时髦地称为“现代人的情商”。

虽然社会认知看似是一种社会生存技能，但是它同样也促进对真实文本或虚拟文本的深度解读。因为这些文本中不可能缺少人——这一最为生动同时也最为复杂的符号。

（作者单位：四川大学文学与新闻学院、西南科技大学文艺学院）

---

① 刘京林：《大众传播心理学》，中国传媒大学出版社，2005 年，第 157 页。

② 斯坦利·巴伦著：《大众传播概论——媒介认知与文化》，刘鸿英译，中国人民大学出版社，2005 年，第 16 页。

③ 亢海玲：《透视方言栏目剧的生存空间——基于受众认知心理视角的探析》，《现代视听》，2008 年第 7 期。

④ 何华：《新视野下的认知心理学》，科学出版社，2009 年，第 226 页。

伦理符号学

周劲松

一、伦理符号学的崛起

作为术语的"伦理符号学"（semioethics），是在新世纪之初（2003年）才由意大利符号学家庞齐奥（Augustos Ponzio）和佩特里尼（Susan Petrilli）在其以之为题的专著中正式提出（原文为意大利文），[①] 而作为学科的"伦理符号学"，通过尤其以佩特里尼为代表的学者们的后继研究，迄今为止尚在不断地充实和丰满中。

不过，伦理符号学并不是以其本身为目的的学科，其命意本就不在于学科的建制化，可能正是因为这个原因，佩特里尼本人更愿意接受美国符号学家西比奥克所谓"去总体性"（detotalizing）的命名方式，将其称为"学说"（doctrine）而不是"科学"（science）；"学说"，按照西比奥克对洛克观点的阐发，指约略地形成了一个知识领域的一套原则和观点。[②] 因此，从根本意义上说，伦理符号学更多地是一种世界观和一种态度，它既是同步地又是带有一定批判距离地关注当下尚在进行之中的全球化浪潮，企望通过对全球性交流——生产的反思，从符号活动和符号伦理维度来凸显人作为"符号活动的动物"、"符号的动物"和"伦理符号的动物"对地球、对生命的关怀和责任，所以，正如《劳特利奇符号学指南》的主编科布里所评价的，伦理符号学为符号学研究所作的贡献，在于它代表了符号学的务实精神，在于它"满含政治热情地"

---

① C. f. Augustos Ponzio, Susan Petrilli, *Semioetica*, Rome: Meltemi, 2003.

② Susan Petrilli,. "Sebeok", in *Cybernetics & Human Knowing*. A Journal of Second-order Cybernetics, Autopoiesis and Cyber-Semiotics. *Thomas Sebeok and the Biosemiotic Legacy*, ed. Soeren Brier, Vol. 10, no. 1, 2003, pp. 61—79.

拓展了应用符号学领域。①

二、伦理符号学的渊源与传统

伦理符号学全新而激进的面相之下，有着其深刻的符号学——认识论哲学基础，蕴蓄着符号学的古老渊源与现代传统。伦理符号学所想要做的，不仅是探询符号的意义，而且是认识生命对于人的意义。

（一）伦理符号学的萌芽

伦理符号学的奠基者庞齐奥和佩特里尼直言：符号学研究应该置放在以希波克拉底（约公元前466—公元前377）为肇始并经过盖伦（约129—200）推动发展的一种医学思想传统之中，伦理符号学的宗旨，是要"恢复符号学元初作为以病征研究为核心的'症状学'（semeiotics 或 symptomatology）所从事的职业"。②

早期希腊医学有着极为丰富的记录，其主要来源是《希波克拉底全集》（*Corpus Hippocraticum*），该著作中收集了多种多样的文本，生动说明了公元前第五和第六世纪期间的医学理论和实践。③《希波克拉底全集》中，有名为《预判》（*Prognostic*）的一整篇文章明确针对"预判"，它不仅是对关于病人未来发生状况进行的预测，而且涉及和现在与过去同时相关的知识要素，因为医生必须还能够对病人没有提及的症状和总体事实作出描述。由此，即使一方面我们能够在医学和占卜之间找到共同要素，另一方面，《希波克拉底全集》中许多篇章却都大事强调这两个领域之间的差距和分别，譬如，《预述·之二》（*Prorrhetic II*）对庸医进行了激烈批评，声称他们那些奇异的预测将其置于占卜者之流，而作者本人则不无骄傲地提供了属于自己的、不同于以猜测作为基础的占卜式推论的方法。

关于症状学对符号学的启迪，与皮尔斯同时代的著名女符号学家维尔比写道："不幸的是，习惯规定，诊断这个术语只用于病理学领域。很难发现一个

① Paul Cobley, "Introduction", in *The Routledge Companion to Semiotics*, ed. Paul Cobley, New York: Routledge, 2010, pp. 3-12.

② Susan Petrilli, Augusto Ponzio, "Semioethics", in *The Routledge Companion to Semiotics*, ed. Paul Cobley, New York: Routledge, 2010, pp. 150-162.

③ Giovanni Manetti, "Ancient Semiotics", in *The Routledge Companion to Semiotics*, ed. Paul Cobley, New York: Routledge, 2010, pp. 13-28.

更好的术语来表示那种'看穿'（knowing through）的力量，这是符号之学中受过的训练所具有的力量。我们必须养成我们理所应当地是诊断者这种习惯，我们要将这种力量发挥到极致，以便看到真正的区别，读懂以无论多么微妙的方式揭示出意义和蕴涵的那些符号。诊断可谓典型的符号之学的手法……"①

于是，除了获取有关其源起的知识，关联符号学同症状学这一研究病征的医学分支的做法，还暗示着恢复符号学研究的伦理考量。这种伦理考量在希波克拉底誓言中尤其分明。这不仅是一个有关职业伦理的问题，它并不只关系到担任医生这一角色的医生，相反，这与日常活动中的整个人都相关。譬如，希波克拉底规定，医生必须帮助公民，也帮助外国人，如果必要，没有报酬也要帮助，因为只要有对人类的爱，便有对技艺的爱。

把符号学同古代医学符号学或症状学相关联，意味着要为了生命健康而复兴古代"符号学"（症状学）这一职业。符号伦理学开始于这一假设，人类个体在其具体的个别性中存在，无论研究对象如何，无论关于该个体的分析如何专门，都不能对他/她必定影响到其他人的命运这一点视若无睹。在这一意义上，符号伦理学家所进行的病征研究总是社会性的，但同时又总是个别描述性质的，所依据的是该个体与其他、与世界、与自身之间的个别性关系。因此，每个想法、愿望、情感、价值、兴趣、需要、渴求，无论善恶，都被伦理符号学当做病征加以考察。伦理符号学仔细地倾听这些声音并对之展开对话性的阐释，而对话并非出自我们对于对方的慷慨，而在于它对于生命本身所具有的建构性质，在于它是让生命得以昭彰洋溢的条件。

（二）伦理符号学的符号学理论基石

伦理符号学的直接理论支撑，是西比奥克所倡导的"全球符号学"（global semiotics）。

秉承皮尔斯的符号信念：世界"充满符号"（CP，5.448n），"每个符号都是，严格而非修辞意义上的，一个生命之物"（CP，2.222），在《无所不在的符号》一书中，西比奥克提出了现代符号学中的"大传统（major tradition）vs. 小传统（minor tradition）"的概念。

有人将其简单化地理解成"皮尔斯传统 vs. 索绪尔传统"或者"sem(e)iotic vs. sémiologie"，对此，西比奥克指出，"小"传统之"小"并非贬义，而是凸显其"以部分代全体"（pars pro toto）这种谬误，自己提出这个概念

① Victoria Welby, *What is Meaning*?, ed. A. Eschbach. Amsterdam: John Benjamins, 1983, p. 51.

的目的，“是为了提出一种方案，来整合各种主要思潮”，符号活动必须被承认是一个有关自然，亦有关文化的无所不在的事实，为此，他主张“审慎地融入来自其他各种潮流的具有建设性的养分”。[①]

可以说，在西比奥克之前，符号学研究的是社会文化生活圈中的符号，即意图性交流符号，在他之后，符号学不仅是“人类符号学”（anthroposemiotics），而且是“动物符号学”（zoosemiotics）、“植物符号学”（phytosemiotics）、“真菌符号学”（mycosemiotics）、“微观符号学”（microsemiotics）、“机器符号学”（machine semiotics）、“环境符号学”（environmental semiotics）和“内部符号学”（endosemiotics），而这一切都聚集在“生物符号学”（biosemiotics）或直接是“符号学”（semiotics）这面旗帜下。

西比奥克的全球性方法，预设了他对于“人类中心的”（anthropocentric）和“语言中心的”（glottocentric）符号学理论与实践持一种严格的批判立场。按照西比奥克的理解，符号学不仅研究文化中的交流，而且从生物符号学的观点研究交流行为。“全球符号学”为研究符号生命和生命符号提供了一个交汇点和观察立场。

西比奥克的符号世界无比丰富，包括：

——如其今天出现在生物科学中的符号生命和生命符号；

——动物生命而尤其是人类生命的符号，成体生命的符号，有机体与环境关系的符号，有关交流能力分解和变质的各种常态和病态形式的符号；

——人类文字和非文字符号；

——受意志控制的人类有意图的符号，以及无意图、无意识的符号；

——具有最大多义性的符号，以及与之相反的以单义为特点的符号即“信号”（signal）；

——按其一切程度的指示性、象似性和象征性来看待的符号；

——最后，包括有关轶事、证言、个人回忆录等在内的“符号大师们的符号”……[②]

总之，西比奥克研究“符号的生命”（life of signs）的方式是“全球的”或“整合的”，与其对“生命的符号”（signs of life）的关怀直接相关。按照

---

① Sebeok, Thomas A. ed. *A Perfusion of Signs*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1977, pp. 182—183.

② Susan Petrilli, “A Tribute to Thomas A. Sebeok”, in Paul Cobley et al. eds., *Semiotics, Communication and Cognition*: *Semiotics Continues to Astonish*: *Thomas A. Sebeok and the Doctrine of Signs*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2011, pp. 307—330.

"全球符号学"的看法，符号活动和生命是耦合的，符号活动开始于生命的第一次颤动，这使他得出符号学至关重要的总原则："符号活动是生命的标准属性；符号活动是生命的前提"。①

既然符号活动和生命——整个这个星球上的生命——彼此交叠，那么，致力于生命健康、为"符号学"所从事的这项古代职业，就是普通符号学在今天所从事的职业。从这一角度说，符号学也就是"伦理符号学"。

三、反思与责任：伦理符号学的（跨）时空展开

西比奥克的全球符号学开始于符号活动和生命彼此耦合这一假设，并且集中研究符号之间的相互联系。从能量信息的元初符号活动直到生命在这个星球上演变的整个符号活动的各种复杂情形，都是它关注的对象。符号之间的相互联系和相互依存，构成了一个符号网络，这个网络，西比奥克比喻说，覆盖了从分子基因学和病毒学的小人国到与格列佛同尺寸的人的世界再到大人国，到被称为盖亚（Gaia，希腊神话中的大地之母）的庞大生态系统。② 正因如此，"在全球化语境下思考伦理符号问题，需要一种同样是全球化的方式"。③

（一）作为责任主体的人：符号活动的动物、符号的动物和符号伦理的动物

按照皮尔斯的观点，人，被视为符号的自我，是和文字的以及非文字的语言和思考，是两相复合的。就其作为符号，一个形成过程中的符号而言，主体是作为一种对话性的、相关性的开放单位出现的，是作为一个在个体内部和个体之间与其他符号处在对话关系之中的一个不断持续的过程出现的，"人所使用的语词或符号就是人自身，人和外部的符号是一致的，正如 homo 和 man 这两个字是涵义一致的"，也就是说，主体可以被描述成一个符号活动过程，主体性在社会性中，在与他者的经验中，并且是发展的，而绝非在孤立中。

事实上，如果我们把"个体"（in-dividual）按照字面解释成"未分裂的"（non divided）或"不可分的"（non-divisible），那么，用皮尔斯的话说就是

① Thomas A. Sebeok, *Global Semiotics*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2001, p. 10.

② Thomas A. Sebeok, *I Think I Am a Verb*. New York: Plenum Press, 1987, p. 12.

③ Susan Petrilli, Augusto Ponzio, "Semiotics Today: From Global Semiotics to Semioethics, a Dialogic Response", *Signs*, Vol. 1, 2007, pp. 29—127.

"一个人绝对不是一个个体"，因此他把有限自我或自足自我的主体观斥为"幻像"，而维尔比也表述过过相似立场："正是我们的'二分性/可分性'（dividuality），构成了我们的天赋财富。"①

人类属于大的"生物符号圈"（semiosphere）的组成部分，和其他动物一样，都是"符号活动的动物"（a semiosic animal）。"动物生活在客观世界之中，这个世界首先是部分地包括了动物自身存在之中的关于物质环境的意识，而这种意识是独立于已知的存在的。客观世界开始于动物的感觉，并因为这种感觉而包括属于物质环境的某种东西。但是一旦'精神再现'或概念在认识（即超出和高于单纯的感觉）这一层面上进入，所感觉的环境便被转化为一个意义世界，也就是说，一个由在符号关系网中把该对象呈现为+（待索求），－（待规避）或0（可安全忽略）的有组织的对象构成的世界。"②

同其他所有动物不同的是，人类既从事符号活动，也从事"元符号活动"（metasemiosis）。对其他动物来说，它们与其所生活的所谓"环境界"（umwelt）之间的关系是单一的、单向的，而由于语言作为第一模塑手段（a primary modelling device），人被赋予了元符号活动能力，使之能够搁置行动，作出思考，因而具备批判性思考和有意的意识。于是，元符号活动能力或符号能力，成为人和动物相区分的一个标志，成为人和文化相联结的中介；相应地，人类文化的各个部分，如语言、宗教、神话、科学、艺术等等，亦成为不同的"符号形式"。所以，作为"人类社会符号圈"（anthrosociosemiosphere）的组成部分，人也是"符号的动物"（a semiotic animal）。

德国符号学家卡西尔在肯定人的符号创造的同时，也由衷地欣赏蒙田的谦恭："人总是倾向于把他生活的小圈子看成是世界的中心，并且把他的特殊的个人生活作为宇宙的标准。但是，人必须放弃这种虚幻的托词，放弃这种小心眼儿的、乡下佬式的思考方式和判断方式。"③ 从伦理符号学的观点来看，这里的告诫意味深长，它指出，符号活动或元符号活动，被理解为一种对符号进行反思的能力，是与责任相互关联的：作为唯一现存的符号的动物，人类在生物符号活动方面和种类进化方面被赋予了一种独特能力，所以，人类必须作为

---

① Susan Petrilli, "The Responsibility of Power and the Power of Responsibility: From the 'Semiotic' to the 'Semioethic' Animal", in Gloria Withalm and Josef Wallmannsberger, eds., *Macht der Zeichen, Zeichen der macht. /Signs of Power, Power of Signs*, INST, Wein 2004, pp. 103－119.

② 约翰·迪利：《跨越一切界限——〈符号学对哲学的冲击〉中文版序》，约翰·迪利：《符号学对哲学的冲击》，周劲松译，四川教育出版社，2011年，第1～9页。

③ 恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，上海译文出版社，2003年，第23～25页。

责任的主体去承担自己应该承担的责任，作出决策，选取立场，创造性地干预整个生物圈中的符号活动进程。在这一意义上，“符号动物”也就是“符号伦理动物”（a semioethical animal）。

（二）全球化中的符号伦理

从生物符号活动的观点看，模塑、交流和对话是彼此关联且相互作为前提的。由此着眼，交流不能被过于简化地理解为从发射器到接收器的信息传递，更应该说，交流与符号活动彼此耦合，与生命彼此耦合。今天的交流是处于全球化之中的，今天的交流是全球性的交流。因此，对于当下的符号活动，“伦理符号学”必须将其置于历史－社会进程中来看待。同时，今天的符号学家必须正视当下符号活动的病征，并且对今天的全球性交流——生产社会中所产生的功能失调作出阐释。

在今天的资本主义或后资本主义社会中所理解的全球化到来之前，也就是说，在全球性交流网络由于技术的进步以及由于在社会—经济方面支撑这个网络的全球性市场而在世界范围内大肆扩张之前，全球化已经是一种生命事实了。也就是说，可以将全球化理解成具有现代资本主义社会特色的大公司主导的一种现象，也可以按照生物符号活动的方式，将其理解成由生命从其始源开始的演变与进化赋予特色的一种趋势。

事实上，按照第二种方式来理解的全球化，是生命本身在这个星球上的发展，生命多种多样且彼此关联的呈现。相对地，第一种观照视域下的全球化，则意味着交流在整个生产循环中无处不在——即，不仅渗入交换关系，如社会经济发展早期阶段那样，而且渗入生产和消费过程。卷入这种全球性的交流——生产之中的，不仅是人类生命，而且是整个星球上的总体的生命。这包括发展、福利、消费，也包括不发达、贫穷和难以为生；健康和疾病；规范与偏离；一体化与边缘化；就业和失业；转向以迁徙为特点的劳务，转向以移民为特点的人群，以及对其安居需求的拒绝；合法商品的流通与从毒品到人体器官和“非常规”武器的非法销售。

因此，全球交流，“去总体性的全球化”（detotalized globalism），是一个生命事实，而作为资本主义晚近时期发展特点的今天全球化社会——经济系统中的全球性交流——生产，“大公司主导的全球化”（corporate-led globalization），则不仅并非不可避免，而且甚至威胁到这个星球上的生命。

"全球符号学之所以是全球的，首当其冲、最重要的就在于它倾听的能力。"[①] 考虑到社会角色、人权、个体身份，以及由受制于身份和公平交换逻辑的统治话语秩序所确立的内在和外在的冷漠，符号伦理学对于他者有着特别的兴趣。一种针对全球性的、去总体性的符号学的方法，同"异他性逻辑"（the logic of otherness）是彼此关联的，要求为他者所用、善于倾听他者、有能力向他者敞开。

把伦理学当成"第一哲学"的法国哲学家列维纳斯的"他性人文主义"（humanism of alterity）给予了伦理符号学以深刻的启发。把握他者，不是笛卡尔"思"之"我"的自恋式的喋喋不休，而是承认、接受和尊重"他者"的异质性。按照"他者"之思路，人的本质是"为他者"，而不仅是"为己者"。列维纳斯指出："从我到我自己终极的内在，在于时时刻刻都为所有的他人负责，我是所有他人的人质。我能够为非我所犯的过错负责，也能够承受不是我的苦难。"[②]

符号研究者所作的所有符号阐释，尤其是在元符号学层次上，都不能脱离与他者的对话性关系。事实上，对话是瞄准全球且同时敞向地方和特殊的符号学方法的基本条件。为了承担起对"符号活动的健康"的义务，为了开发理解整个符号世界的能力，符号学必须继续深化其监督和批判功能，即坚持对话，坚持在对话中倾听和批判。

雅柯布森曾将古罗马戏剧家特伦斯（公元前 185—公元前 159）的名言"我是人，人之所属，我概莫能外"（homo sum：humani nihil a me alienum puto）改写成："我是语言学家，语言之所属，我概莫能外。"

雅柯布森对语言作出的这个承诺，不仅要在认知意义上来理解，而且要在伦理符号学上来理解。这里的"所属"，不仅意味着"相关"，而且具有"关注"、"关怀"的内涵，不受身份逻辑的限制，所以，也不受有关归属、比邻、社群、共通体等等的逻辑限制。

不仅仅是作为符号学家，作为人，我们对于凡是符号的一切也都不能视为"异外"，因为我们不仅（如其他所有动物一样）是符号活动的动物，而且是符号的动物，是能够批判反思和承担责任的伦理符号的动物，正是在这一意义上我们才是独特的。我们可以说：符号活动之所属（包括生命圈和诞生了这个生

① Augusto Ponzio, *Signs, Dialogue, and Ideology*, ed. Sussan Petrilli, Amsterdam: John Benjamins, 1993, pp. 138－154.

② 埃马纽埃尔·勒维纳斯：《塔木德四讲》，关宝艳译，商务印书馆，2002 年，121 页。

命圈的还在不断演变中的宇宙在内），我概莫能外。

（作者单位：电子科技大学外国语学院）

性别符号学

程丽蓉

性别符号学是研究性别符号及其运作之学，其性别符号阐释总是植根于不同的性别符号系统，成为各类符号系统话语演练和编织的场所，专门的理论研究很少，而在各领域话语系统内研究和分析性别符号的成果却很多，尤以女性主义性别符号学研究和性别与传播研究的贡献为大。性别符号学研究验证着卡西尔的那句话——“人不再能直接地面对实在”。

一、“性别”：无限的表意行为

符号学主要包括三个研究领域：符号本身；组成符号所依据的符号系统；符号或符号系统运作所依赖之文化，以及此文化如何依赖符号或符号系统的运作以维系其存在。[①] 性别符号学作为研究性别符号及其运作之学，也应当包含三大研究领域：性别符号本身；组成性别符号所依据的符号系统；性别符号或符号系统运作所依赖之文化，以及此文化如何因性别符号或性别符号系统的运作而以某种形式存在。

既然“性别”这个符号本身就是性别符号学需要阐释的头号对象，以阐释为能事的各类现代话语领域就毫不客气地对其大加增衍。生物学、哲学、宗教、心理学、政治学、经济学、生态学、伦理学、神话学、人类学、传播学、文学艺术，等等，不同的学科知识领域赋予了这个符号纷繁多变的意义，更勿庸说还有更多相互承继或相互抵牾的不同学派对此符号覆义若干，尤其经过20世纪以来结构主义、解构主义、女性主义和性别研究的洗礼，“性别”成为一个人们需要特别谨慎地解读的符号，成为皮尔斯所谓“无限衍义”之典型，

① 约翰·菲斯克：《传播符号学理论》，张锦华等译，远流出版公司，1995年，第63页。

充分凸显出德里达所谓的“延异”性特征：生物学依赖染色体、激素、性器官和大脑等肉体元素定义性别；人类学从神话仪式与民族志的研究中揭示性别的意义；马克思主义从以阶级、阶层、社会制度等政治经济角度赋予性别符号以浓重的意识形态性；心理分析以俄狄浦斯时期（弗洛伊德）或前俄狄浦斯时期（拉康）的性欲和语言发展区分性别；后结构主义者从语言文化的建构性和规约性方面，将性别论述成话语建构物（discursive construct），充满暧昧、矛盾和裂隙；形形色色的女性主义则以性别为武器，不同流派以不同方式进入性别战场，以男性世界的意识形态为参照系，在“男/女”二元对立模式之内或之外发出声音、争取权力（形而下和形而下的诸方面权力）；在文艺理论批评和文学创作对女性文学传统的清理发掘和语言分析中，性别成为书写传统和言说特征的提喻；传播研究则认为媒体建构了一套“再现真实的符号”，性别是透过大众媒体的性别技术来表达和重建的各种论述；最极端的是以巴特勒为代表的性别研究，以同性恋经验为依据，干脆彻底否定性别存在的合法性，在她看来，性别不过是在时间过程中建立的一种脆弱的身份，通过风格/程式化的重复行动在一个表面的空间里建制，不论生物学性别（sex）还是社会性别（gender），都是逻各斯中心主义的语言产物，离开男性中心主义和异性恋中心主义就不具有合法性。[①]

按照索绪尔的意义生成模式，符号义（所指）是符号所指涉的心理上的概念，我们用以将现实世界分门别类以便理解，而类别与类别之间的界线是人为的，而非自然存在；意义由符号与符号之间彼此定义，并不由符号和实体的关系来定义。[②] 其结果必然如卡西尔所言：“人不可能仿佛是面对面直观实在了……他是如此地使自己被包围在语言的形式、艺术的想像、神话的符号以及宗教的仪式之中，以致除非凭借这些人为媒介物的中介，他就不可能看见或认识任何东西。”[③]

如果以此为分析性别符号问题的理论基础，我们会发现，实际上，性别，无分男女或其他，都只不过是王后或白雪公主，镜子（媒介、符号系统、价值标准）是它存在的根源，变化了镜子或抽离了镜子，这个符号就将变得面貌全非甚至毫无存在价值。

于是，在漫长的思想文化历史中，性别赖以产生的各种符号系统便成为性

① Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routeledge. 1990.
② 约翰·菲斯克：《传播符号学理论》，张锦华等译，远流出版公司，1995 年，第 63 页。
③ 恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，上海译文出版社，2003 年，第 43 页。

别符号学展开研究的文化土壤和理论资源。检视中外已有的极少量以“性别符号学”命名的专门论著，“性别”符号的解码均被建基于以往的性别符号系统之中：简·布仁的论文《性别符号学》将之纳入生物学、无意识感情和社会模式中，其目的在于探索产生性别概念的深层无意识动机与文化偏见之间的关系，① 拉康的精神分析和新马克思主义者的理论是其论述的基础。杰西卡的《政治身体/身体政治：性别符号学》是迄今为止唯一一部以“性别符号学”为题的专著。她把性别（gender）和性（sex）都看做社会类别，认为二者相互关联因而相互协作产生出一套性别/性符号系统。她力图以此书发展一套能更好地理解性别/性符号系统的理论工具，并将之称为“性别符号学”，以将性别/性与神话、仪式和符号象征关联起来考察。她从生物学、社会和形而上三种领域将性别进一步划分为雌性的/雄性的（female/male）、女人/男人（woman/man）和女性的/男性的（feminine/masculine）加以分析和阐释，分析其仪式、神话和符号象征三层面的意义，并将之分别对应于转喻、隐喻和提喻三种语言工具。② 该书综合借鉴了阿尔多诺和葛兰西的意识形态理论、福柯的话语理论、巴尔特的语言哲学、巴特勒等人的女性主义理论，以及众多人类学、神话学和影视美学研究成果。

正因为过分依赖其符号系统，性别符号学成为各类符号系统话语演练和编织的场所，迄今还没有属于该领域特有的话语和理论出现，这也反过来说明为何性别符号学的专门研究很少。也正是由于性别符号广泛关联于不同符号系统，在各领域话语系统内研究和分析性别符号的成果却非常繁茂，诸如列维－斯特劳斯和米德的人类学研究，巴尔特和塔尔伯特的语言哲学与社会性别研究，布尔迪厄、阿尔多诺、葛兰西的马克思主义意识形态研究，巴尔特和波德里亚的消费主义与时尚文化研究，福柯、罗宾的权力话语研究，维蒂格、巴特勒的性别身份研究，弗洛伊德、拉康、克里斯台娃的精神分析符号研究，伊利格瑞、西苏、克里斯台娃、肖瓦尔特、吉尔伯特、格巴、桑塔格的文学艺术理论与批评，等等，都是相互扭结又相互支撑的重要的性别符号系统。这些话语系统中产生的重要术语和概念，如性/性别、主体、话语权力、身体隐喻、差异性、互文性、“性别操演”（gender performativity）等等，都成为性别符号学研究的理论基石，连中国古代和近现代“身体观”研究也已将这些术语及其

① Jane van Buren, “The Semiotcs of Gender”, *Journal of American Academy of Psychoanalysis*, 1992 (20): 215－232.

② Darlene M. Juschka, *Political Bodies/Body Politic: The Semiotics of Gender*, London: Equinox Publishing Ltd. 2009, p. 32－33.

意义作为逻辑理路的起点，[①] 可见西方关涉性别的符号系统研究在中国也已影响颇深。

不过，就最为靠近性别符号系统专门研究本身而言，当代学界最为活跃的领域无疑当属女性主义性别符号学研究和性别与传播研究。

二、女性主义性别符号学：女性立场的性别阐释

对于女性主义与符号学的关系，加拿大学者果达德不无义愤地指出："虽然女性主义对符号理论作出了重要贡献，这些重要贡献却常常在主流符号学中被边缘化为女性主义理论而非符号学'自身的'。"[②] 同时，她也认为："在与符号学理论的'对话'关系中，女性主义符号学论著提出了一些概念，转换了其中隐含的厌女症意义，使女人获得言说主体地位，即露丝·伊利格瑞所谓的'成为女人'（becoming woman）成为可能。"[③] 传统的符号学和男权主义理论基本上建基于"身/心"二元论模式，并以此排除女人的差异化的社会经验，而女性主义符号学将非语言的表意行为理论化，创建出一套迥异于"身/心"二元论模式的元符号学批评。

果达德认为克里斯台娃是首位修正符号学理论以用于女性主义批评的重要理论家，其《符号学》、《诗的语言革命》、《语言中的欲望：文学和艺术的符号学方法》等著作均致力于此。但事实上，在她之前，波伏娃的《第二性》对于女性神话的制造及其意义的分析就已经具有很强的符号学意义。她敏锐地指出，"几乎没有哪种神话比女人神话更有利于统治等级的了：它为一切特权辩护，甚至对它们的弊端也表示认可"，"正是在神话的形式下，群体命令经过灌输，深入到每一个人的心中，通过宗教、传统、语言、寓言、歌谣和电影之类的中介，这些神话甚至渗透到受着物质现实的极严酷奴役的生存者心中"[④]。

与波伏娃不同的是，克里斯台娃采用拉康的精神分析框架，提出"符号

① 参见 Angela Zit, Tani E. Barlow, *Body, Subject Power in China* (Chicago: University of Chicago Press. 1994)；黄俊杰：《中国思想史中"身体观"研究的新视野》，《中国文哲研究集刊》，第20期；黄金麟：《历史、身体、国家：近代中国的身体形成，1895—1937》，联经出版公司，2001年。周与沉：《身体：思想与修行——以中国经典为中心的跨文化观照》，中国社会科学出版社，2005年。

② Babara Godard, "Editorial: Feminism and Semiotics", *The Semiotic Review of Books*. Vol. 13 (2). <http: //www. univie. ac. at/wissenschaftstheorie/srb/srb/13－2edit. pdf>.

③ Babara Godard, "Editorial: Feminism and Semiotics", *The Semiotic Review of Books*. Vol. 13 (2). <http: //www. univie. ac. at/wissenschaftstheorie/srb/srb/13－2edit. pdf.>.

④ 西蒙·波伏娃：《第二性》，陶铁柱译，中国书籍出版社，第299～300页。

的”女性与“象征的”男性之别，认为二者并非严格对立，而均是建构于语言之中的非中心的文化象征系统。这一象征秩序也是建立意义的秩序（the order of signification），由两要素组成：其一是从前俄狄浦斯时期渗入的符号要素，其二是仅存于象征秩序的象征要素。象征要素是意义创造中允许我们作出理性判断的那一面，它导致线性的、理性的、客观的和非常遵循语法规则的写作。与此形成对照的是，符号要素是意义创造中允许我们表达感情的一面，它是“推动感情建立意义的内驱力”，它导致打破规则的写作。符号要素是象征秩序拒绝的、“被蔑视”（the abject）的要素。她说的“符号的”，产生于前俄狄浦斯阶段孩子尚不会说话之时，是指由肛门和口唇引起的与声音与节奏相似的基本冲动。符号进入象征秩序时受到的压抑构成了语言中的冲动性压力，它潜匿于象征语言的内部，是象征语言中矛盾、分裂、沉默和缺失的东西，同女性一样存在于象征秩序的边缘。正因其边缘性，符号、女性对父权制的男女二元对立有着颠覆性意义，符号学因而获得了女性主义的意义。这种符号学是一种语言学理论，同主体紧密相连。主体通过意指的实践（signifying practice）实现。文本作为一种意指实践不求使主体控制语言，相反是使主体处于其权力网络之中。由于“互文本性”的普遍性存在，读者在阅读文本这一意指实践过程中，被置于此文本与前文本相遇的情境之中，体会自身的分裂、压抑或矛盾，并激发出反抗情绪，从而产生出文本的意义，即属于主体的文本。主体就这样在不断延宕、压抑又挣扎反抗的过程中得以逐渐建构。①

克里斯台娃之后的女性主义符号学研究者都将主体性视作符号化的结果，伊利格瑞、罗瑞特斯（Teresa de Lauretis）、维蒂格、巴特勒无不如此。伊利格瑞认为，以任何方式去定义“女人”都会落入为（男性）主体自恋服务的体系或意义的陷阱，西方哲学和精神分析理论都是具有同一性、男性自恋特征的“内视镜”（speculum），男性论述除了把妇女或阴性理解为男人或阳性的反映，从来就没有能力作出不同的解释。在她看来，滑稽模仿男性强加于女人的形象是妇女积极主动地“成为”自己的有效途径。

与伊利格瑞认为男权社会中“主体一直都已经是男性的”观点不同，巴特勒援引维蒂格的说法，反对主体完全是男性的领地的看法，指出语言的可塑性使主体位置无法被定为男性的。统治通过语言发生，而语言以其具有可塑性的社会行动，创造了一个次级秩序的、人为的本体，一种差异、不一致、也因此是等级的表象，而这表象变成了社会真实。她提出性别戏仿（gender parody）

① 张岩冰：《女权主义文论》，山东教育出版社，1998，第129～132页。

这一概念，并特别指出这并不是假设有一个真品存在，事实上戏仿的正是"真品"这个概念本身。性别戏仿揭示了性别用以形塑自身的原始身份本身就是一个没有原件的仿品。戏仿产生的增衍效应使霸权文化以及它的批评者都不能再主张自然化的或本质主义的性别身份。

罗瑞特斯利用艾柯对皮尔斯的解读建立起自己的经验符号学理论。她以视觉形象和非言语实践的符号学确立起自己对于主体的不同认识。在《性别技术：理论、电影与小说》一书中，她提出"妇女作为立场"（woman as position）的观念，认为在成为女性主义者的过程中，妇女采取了"社会性别"的观念或视角，以"解释或（重新）建构价值和意义"。社会性别是"创造了差异的母体且跨越了多种语言的"许多社会技术的产物和过程，它指向这样的妇女观，即妇女既不是已经统一的，也不是不可分离或各自独立的，而是有着多元性选择的。[①]

三、性别与传播：传播中的性别符号制造与阐释

符号学的焦点是意义如何产生、如何互动，传播符号学研究因而不再关注传播的一般过程及此过程是否中断、有效或正确，而在于探讨传播文本的生产与接受的文化内涵之间的互动，如传播如何建构及维持价值观？这些价值观如何使得传播具有意义？概而言之，从符号学角度而言，传播是"人类在互动中利用符号创建并反映意义的动态的、系统的过程"，[②] 传播作为一种符号性活动，必然是建构的、可变的和情境化的。

这种传播的符号学研究范式是推动性别符号学发展的重要力量，被广泛运用于影视、广告、服饰、奢侈品、涂鸦、时尚杂志、动漫、博客、写真集等大众文化、时尚文化和大众传媒等的研究中。在这里，弗洛伊德和拉康的精神分析学说，阿尔多诺和葛兰西的意识形态理论，巴尔特和史陀的神话学说以及女性主义理论学说，与符号学理论和传播学理论紧密配合，获得了新的阐释生命力。从早期比较零散的媒介中的性别形象研究，到媒介与性别塑造研究，再到20世纪90年代以来越来越成熟的性别与传播研究，一路风光无限：马克若比（Angela McRobbie）对英国少女杂志 *Jackie* 中的隐含符码与意识形态的分析

① 罗斯玛丽·童：《女性主义思潮导论》，艾晓明等译，华中师范大学出版社，2002年，第300～301页。

② 茱莉亚·伍德：《性别化的人生》，徐俊、尚文鹏译，暨南大学出版社，2005年，第17页。

(1982)，果夫曼的《性别广告》和威廉姆斯的《解码广告》以及《女人是岛：妇女性与殖民化》对广告利用女性角色和异国情调传达意识形态的剖析；伯格(John Berger)的名著《看的方法》(*Ways of Seeing*)、沃夫(Naomi Wolff)的《美丽神话》以及穆尔维《视觉乐趣与叙事电影》对于典型的好莱坞电影中男性凝视与女性被看模式的深入分析；拉德维(Janice Radway)的经典之作《阅读罗曼史》(*Reading the Romance*)以罗曼史小说的阅读及其意义为对象的阅听人"愉悦政治"研究；莫德里思克、安以及多霍布森等人关于肥皂剧的收讯研究；莫里的《家庭电视：文化霸权与家庭休闲》继承并发展霍尔的编码解码理论，运用民族志学的研究方法对于家庭生活中电视收视的性别差异的研究；麦克唐纳的《再现妇女：通俗媒介中的女性主义迷思》用巴尔特的神话理论进行的大众传媒女性研究，等等。

在性别与传播的符号学综合性理论研究方面，祖能(Liesbet van Zoonen)的《女性主义媒介研究》(*Feminist Media Studies*)是第一部体系化的女性主义媒介研究专著，其中首次比较全面地介绍和分析了符号学在女性主义媒介批评中的运用。此书认为"性别是透过大众媒体的性别技术来表达和重建的各种论述，媒体建构了一套'再现真实的符号'。这样的观点已经隐含了一种符号学取向，也就是重视媒介文本中不同的指意符号和矛盾的指意过程"。[①] 在此书中，符号学是女性主义媒介批评的研究方法之一。有别于内容分析法注重传送模式、分析表面内容、对大量文本涉及的对象出现次数进行量化统计分析，符号学方法强调通过对单独文本中对象潜在内容指意的质化分析，揭示文本的建构性意义。符号学分析方法可以分为几个步骤：首先"确认相关的符号及其主要属性(如肖像、指标或象征)"，接着"审视这些符号的系谱轴的组合"，以及"与其他毗邻轴上的符号有何关联"，然后"便可以进一步了解文本中指意过程中的不同阶段：明示意、隐含意、迷思和意识形态"。[②] 书中指出，阅听人诠释研究已突破了从文本中寻找指意过程的符号学方法，但"如果要了解大众媒介的符号系统如何引起情感、联结、恐惧、希望、幻想及熟悉感，符号学仍是一个强有力的工具"。[③] 很明显，此书受到美国学者菲斯克《传播符号学理论》一书的符号理论框架的影响，基本上从符号分析技术层面去理解和运用符号学理论，用之分析包括刻板形象、色情与新闻意识形态、广告、电影与

① 凡·祖能：《女性主义媒介研究》，张锦华、刘容玫译，远流出版公司，2001年，第120、111、111页。

② 凡·祖能：《女性主义媒介研究》，张锦华、刘容玫译，第120、111、111页。

③ 凡·祖能：《女性主义媒介研究》，张锦华、刘容玫译，第120、111、111页。

电视的男性气质、族裔、流行文化等多方面论题。

吉尔（Rosalind Gill）的《性别与媒体》（*Gender and the Media*，2007）被评为是祖能《女性主义媒介研究》之后又一本最能反映性别与传播研究最新理论研究方法和实例成果的力作。该书着力介绍了符号学、后现代主义和酷儿理论在性别与传播研究中的运用，并结合大量当代最新最潮的媒体形式案例分析（如脱口秀、小鸡文学等当代罗曼司、男色广告等），充分论述了后女性主义对于当代媒体的巨大影响。

美国学者詹森（Sue Curry Jansen）的名著《批判的传播理论：权力、媒介、社会性别和科技》（2002）有别于前述祖能和吉尔的两部书的导论性质，将符号学分析与女性主义和后学思潮紧密结合进行传播批判。她以新女性主义立场探究了社会性别意义生成的本质，认为在传播过程与知识建构中，隐喻扮演了一个重要的，甚至可能是决定性的角色。它挑战传统的培根式与笛卡尔主义二元论，认为捍卫科学推理的隐喻和迷思与当年宗教法庭采用的隐喻与迷思一脉相承，主流科学的客观主义逻辑视角就是父权制的视角。她借鉴康乃尔“霸权的男性气质”（hegemonic masculinity）概念，以符号学学理深刻探讨了体育与战争修辞在美国文化中的隐喻。

至于电影的性别符号学研究领域的重要收获，不能不提及三位批评家——卡普兰（E. Ann Kaplan）、罗瑞特斯（Teresa de Lautretis）、赛佛曼（Kaja Silverman）。卡普兰的系列研究著作《女性与电影：摄影机前后的女性》、《寻找他者：女性主义、电影与帝国的凝视》、《女性主义与电影》、《恐怖政治与迷失的媒体与文学》结合符号学、心理分析、女性主义、后现代主义与殖民主义等不同理论，深入剖析影视及其他媒体中的男性凝视与女性反抗、帝国政治与性别政治以及女性导演的策略、媒体的文本机制等问题，在性别与传播的符号学研究的理论和实践方面都有示范性影响。罗瑞特斯的《爱丽丝没做：女性主义，符号学，电影》、《性别技术：理论、电影、小说随笔》、《弗洛伊德的内驱力 ：精神分析、文学与电影》以及赛佛曼的《符号学的主体》结合符号学、精神分析、结构主义和女性主义理论分析电影、小说和诗歌，影响到后来诸多后学者，推进了后女性主义的产生。布鲁克斯的《后女性主义》一书对此有集中考察论介。

四、性别符号学：“真相”何在?

事实上，从争取现实权力的女权运动到奋力进行身体与精神抗争的女性主

义各派思想，再衍化而为更为注重语言、符号、文化研究的性别研究，几乎所有的女性研究者都显现出不可救药的分裂性特征。正像吉尔伯特和古芭《阁楼上的疯女人》所揭示的，所有女作家的创作及其笔下的女主人公都患着“精神分裂症”：她们既是白雪公主，也是“邪恶”的王后，既想遵从父权社会提出的理想和标准，又试图忠实于自己的真实的感情和经验；男作家们所创造出来的文化传统，是知识妇女在精神上的“父亲”，她们不能不受其影响，并向之表示依恋和忠诚。但另一方面，她们又不能不感受到这种传统的异己性，而以“疯女人”的塑造来反抗这种异己的话语秩序。性别符号学的研究基本上也还没有逃出这种厄运：不得不背靠着西方哲学、语言学、心理学等男性中心话语主宰的学科理论，又企图从其中挣脱、反抗、叛逃。

在《政治身体/身体政治：性别符号学》中，杰西卡重新解读了众所周知的《圣经》创世神话。在创世神话中，女人（夏娃）来自亚当，这被视为男女分享同一“性”而具有不同“性别”这一真相的确证。按照这种解释，女人来自男人的观念意味着他们本质相同而性别有别。然而，当我们把重点放在女人（亚当命其名为夏娃）与撒旦－蛇（在神话中它们被一起言述）和神－亚当（在神话中他们被一起言述）之间的关联性上时，同一创世神话也可以同样很好地证明男女是对立二性。由于重点被放在神话的不同侧面上，亚当与夏娃的人类学神话在性别/性的两种神话主题——同一或对立中都行得通。通过神话与神话主题的结合，性别/性“真相”被赋予了形而上的认同。①

性别“真相”在这里就是无数阐释中的一种而已。借用桑塔格的话：“阐释指的是从作品整体中抽取一系列的因素（X，Y，Z，等等）。阐释的工作实际成了转换的工作。阐释者说，瞧，你没看见X其实是——或其实意味着——A？Y其实是B？Z其实是C？”② 性别的阐释正是这种无限延异的意义转换。

当性别被语言哲学和符号学的高度理论化和逻辑化强力规训，被无限地符号化以及经由符号化而被商业或学术地超载消费的同时，作为实体存在的无数的肉身的无数差异性经验反而被边缘化、模糊化，性别符号研究以最无情的抽象、最理性的推理、最玩世的虚拟，再次验证：人不再能直接地面对实在。

（作者单位：西华师范大学新闻传播学院）

---

① Darlene M. Juschka, *Political Bodies/Body Politic: The Semiotics of Gender*, London: Equinox Publishing Ltd. 2009, p. 18.

② 苏珊·桑塔格：《反对阐释》，程巍译，上海译文出版社，2011年，第23页。

中国符号学

Chinese Semiotics

汉字符号学

孟 华

一、汉字符号学概念

汉字符号学基于这样一种学术立场：它不是把汉字看做是记录汉语的简单工具、不是把汉字看做是汉语学或语言学的一部分（现代文字学常常这样认为），也不是把汉语看做是汉字的一部分（中国传统小学实际上是这样做的），而是把汉字看做是与汉语、图像、实物、标记、仪式等各种符号现象平等的符号，即汉字总是在与汉语、图像、实物、仪式等符号的异质关联中定义自身的。

无论在历史上还是在现实的运用中，汉字除了表达汉语以外，它还总是与图画、抽象记号、实物符号发生高度的关联性。譬如，从历时看，汉字的产生与史前的各种视觉符号如陶符、岩画、族徽以及实物符号等有渊源，黄亚平认为汉字产生于对这些符号的“二次约定”[①]。从共时看，汉字既具有图画符号属性，亦与实物符号关联：汉字构形的意象思维，既是汉语诗学也是汉民族绘画的基本编码原则。汉字书法艺术，也是遵循一套图像符号的空间语法：构件的空间布局（上下或左右）、接近（一起/分离）、平衡（对称/不对称）、尺寸（大/小）、颜色（明亮/阴暗）、对比（高/低）、细节（精细/自然）、色调（浅/深）、形状（常规的/非常规的）、纹理（粗糙的/平滑的）以及排列（有组织/无组织）等等，这些在线性语言文字符号看来无关宏旨的现象，却是方块汉字的重要符号特性。汉字在编码上具有语言的时间语法和图像的空间语法双重属性，而且汉字的这种编码特性既受其他符号系统的影响，又深刻影响了那些符

① 黄亚平、孟华：《汉字符号学》，上海古籍出版社，2001年，第143～144页。

号系统。再如，汉字与实物符号也是密切关联的。我们知道，中国文化传统对待自然物有着“意象”化情结。有的外国朋友就不理解为什么中国的“石头”竟然可在艺术品商店里出售。让物言志，物成为意义载体的过程就是意象化的过程，其结果便产生了我们称之为“物语”的实物符号。当然，现代符号学的物语符号已经远远超越“言志”范畴。物的意象化是语言意义介入的过程，但语言是流动的，只有被汉字铭刻的那些物语，才能真正被社会和历史记忆。仅以方言或口语形态介入的那些物语，很难被纳入到汉民族文化的记忆系统。于是汉字成为实物符号系统进入汉民族文化记忆的准入证，一个物语是否被全民接纳要看它是否被汉字铭刻，一个物语是否拥有广泛的话语权要看汉字是否“赏光”。我们还可以反向地思考汉字与物语的关联性：汉民族的物语是如何影响了汉字的构意系统的？如“玉”是汉民族重要的物语符号，《说文》解释其为“玉，石之美（者）”，具有权贵、纯洁、精美等含义。物语的“玉”作为义符反映到汉字结构中，便形成了一个构意谱系：（1）用来表示玉符号（璧、环、璜等）；（2）用来表示珍贵的物（珊、瑚、珍、玫、瑰等）；（3）用来表示精致地加工；玩赏等行为（理、琱、琢、玩等）；（4）用来表示像玉那样精美的颜色、纹理、声音等（莹、瑮、玻、瑳、璃、玲、玎等）……[①]汉字是以实物符号“玉”的眼光，去书写汉语中某些与“珍贵”、“精致”含义有关的事物、性质和活动的词义的。实际上，类似于“玉”这样的大量实物符号，成为汉字符号构意系统的主要理据。诚如许慎所言，“文者，物象之本”，意思是现实的物象系统成为文字“依类象形”的本源，这说明了汉字表意符号系统与汉民族现实物语系统深刻的理据性关联。我们应该在物语和汉字的互动关系中研究汉字或汉民族的物语系统：汉字意符代表的物语，不仅是汉字自身的一个同质性指代要素，同时还是异质的现实物语系统在汉字符号中的投射。我们一旦恢复了汉字意符与现实物语系统之间的异质关联，这就不是一个文字学而是符号学的论题了。

传统文字学主要研究文字与语言的同质性，而汉字符号学重点研究汉字的异质性：汉字历时地隐含了、共时地关联了它与汉语、图像符号、实物符号所共同构成的一个异质性符号场。因此，汉字符号学提倡在汉字符号与汉语、与其他非语言符号的这种异质关联中研究汉字或其他异质符号。

于是，我们就可以大致描述出汉字符号学的范围了：一切站在汉字与汉语、图像、实物等符号之间平等、异质关联的立场上去研究汉字的学术倾向都

① 陈枫：《汉字义符研究》，中国社会科学出版社，2006年，第241～244页。

可以被看做广义的汉字符号学研究；狭义的汉字符号学研究则指自觉地运用某种符号学理论对汉字符号异质性所进行的研究。

二、中国大陆学界的广义汉字符号学研究

从上个世纪80年代起，越来越多的学者用批判的眼光重新审视汉字工具观，开始探讨汉字非工具的自主性，即汉字独立的异质符号性质。“对汉人来说，表意字和口说的词都是观念的符号；在他们看来，文字就是第二语言。”① ——索绪尔的这句话几乎成为汉字异质论者的共同纲领，其主要代表性的观点有以下几种：

（一）言文关系中的汉字符号论

言文关系指汉字与汉语的关系。汉字作为独立的符号首先表现在，它从被动地记录汉语的工具地位中解脱出来，成为独立表意的符号系统。主要包括两种观点：一是汉字文化论，强调汉字的文化代码性质，将汉字与汉语平等地看做汉民族的文化符号；二是汉字汉语互动论，强调汉字作为独立符号系统对汉语的建构性和相互作用。

1. 汉字文化论

申小龙认为：“文字作为一种代码形式，绝不仅仅是语言的记录形式或外在设计，它是全部交流活动的‘意义’的一种必要的构成。”“当我们面对文字的时候，我们不是简单地面对一种无意义的语言包装，而是面对一个有意义的自主的符号系统。”②

申小龙把汉字看做汉民族的文化符号：“汉字的构形洋溢着浓郁的人文精神。这不仅表现在汉字构形所描绘的上古社会的方方面面的文化风景，而且表现在汉字构形所体现的汉民族传统思维方式上。”③

张玉金认为：“汉字把字形同语素意义结合起来，书写时是‘以形表义’，认读时是‘据形索义’、‘由形知义’，这种性质的汉字与传统思维方式有着文化特征上的通约性。”④

① 索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，商务印书馆，1980年，第51页。

② 申小龙：《汉字人文精神论》，江西教育出版社，1995年，第4页。

③ 《汉字人文精神论》，第96页。

④ 张玉金：《当代中国文字学》，广东教育出版社，2000年，第56页。

王宁认为汉字文化学研究包括两个方面："一方面是宏观的，即把汉字看成一种文化事象，然后把它的整体放在人类文化的大背景、巨系统下，来观察它与其他文化事象的关系，这是宏观汉字文化学；另一方面则是微观的，即要研究汉字个体字符构形和总体构形系统所携带的文化信息，对这些文化信息进行分析、加以揭示，这是微观汉字文化学。"①

2. *汉字汉语互动论*

苏新春认为汉字不是汉语的附庸，汉字一经产生就和汉语处于一种互动之中。他指出："中国传统小学研究中将字与词分得不很清楚原来有着深刻的内在道理，而并不像纯语言结构观的研究家们所认为的那样是一个基本理论的误区。这不仅仅是因为古代的语言是通过字才得以记录，还因为古代汉语的单音词世界本身就借以汉字的外形才得以裸露。词义通过字形的分布与组合来显示，字形以整体之形或局部之差来显示词义的存在状况和发展轨迹。汉字与汉语出现明显的'互为因果''互为促动'的关系。"②

汉语研究的字本位理论的代表人物徐通锵发现了汉语的汉字性问题：汉字不但是汉语基础单位的物质存在形式（如他说汉语的基础单位具有"一个形体·一个音节·一个概念"的结构特征），同时还是汉语语法的深层结构规则（如他说形声字的向心和离心造字法是汉语语法结构的"两种最重要的规则"）③。徐通锵的这两个发现我们可以概括为：汉字既是汉语存在的基本条件，同时又为汉语提供了语法化规则。

"字本位"理论另一代表人物潘文国在言文关系问题上也持互动论。他说表音文字是"从概念经过语音的中介再到文字，也就是说，与概念直接联系的是词的读音，然后再用文字把读音记下来"；而表意文字"从概念直接到文字，或者说，是用文字直接表示概念，语音只是在这过程中的附加物，当然是必不可少的附加物，否则就不成其为文字"。表音文字中的"文字对语音负责，语音才直接跟概念发生关系，在这种文字体系里，语音是第一性的，文字只是

---

① 王宁：《汉字构形学讲座》，上海教育出版社，2002 年，第 12 页。
申小龙：《汉字人文精神论》，江西教育出版社，1995 年，第 4 页、第 96 页。
张玉金：《当代中国文字学》，广东教育出版社，2000 年，第 56 页。
王宁：《汉字构形学讲座》，上海教育出版社，2002 年，第 12 页。
苏新春：《汉字语言功能论》，江西教育出版社，1994 年，第 55 页。
徐通锵：《汉语结构的基本原理》，中国海洋大学出版社，2005 年。

② 苏新春：《汉字语言功能论》，江西教育出版社，1994 年，第 55 页。

③ 徐通锵：《汉语结构的基本原理》，中国海洋大学出版社，2005 年。

'符号的符号'"；表意文字中"文字直接表示概念，语音是同时的附加物，这就使文字取得了至少跟语音相同、如果不是更重要的地位。文字绝不是'符号的符号'，相反，它是如同索绪尔所说，它就是汉人的第二语言，它在汉民族的社会生活中同样起着语言的作用。"[①] 此外，最早提出汉语"字本位"概念的张朋朋，也认为文字是与语言不同的符号，文字的"形"和"义"是文字本身所固有的，而"字音"则是外来的，来自语言的语音[②]。

沈炯也对语言和文字的关系作了反思，认为文字本身也具有独立的语言学性质。因此，他区分了读音和语音、字义和语素义等概念，强调了文字（主要是汉字）对语言的建构性。他将这种言文互动的观点叫做"广义语言学"[③]。

（二）文象关系中的汉字符号论

文象关系指汉字与图像、实物、仪式等视觉性符号的关系。表意汉字脱胎于象形字，因此它不仅与汉语，同时也与视觉符号相关。汉字文象关系的符号性研究主要集中于：汉字的意象思维性质成为汉民族视觉符号的共同表征。

王作新认为汉字代表着汉民族的意象思维，"体现着民族文化特质的一典型认识方式[④]"。臧克和借鉴西方原型理论，提出"语象论"："具体汉语语象的基本取象即为'语象原'，这个'语象原'在古代汉语里又往往体现、凝结为一字一形的取象。"[⑤] 通过语象分析，我们可以理解汉字的意象思维的特性。

画家石虎1996年提出的"字思维"理论，探讨了汉字的结构与视觉符号的关系："字象是汉字的灵魂，字象与其形相涵而立，是汉字思维的玄机所在。"[⑥] 石虎的观点也引起文学界的很大兴趣。王岳川认为"汉语诗歌思维方式与汉字之'象性'密不可分"。[⑦]

三、中国大陆学界狭义的汉字符号学研究

① 潘文国：《字本位与汉语研究》，华东师范大学出版社，2002年，第89、90页。
② 张朋朋：《文字论》，华语教学出版社，2007年，第3页。
③ 沈炯：《汉字形音义的广义语言学解析》，《语言学论丛》第21辑，商务印书馆，1998年。
④ 王作新：《汉字结构系统与传统思维方式》，武汉出版社，1999年，第17页。
⑤ 臧克和：《语象论——〈管锥编〉疏证》，贵州教育出版社，1992年，第15页。
⑥ 石虎：《字象篇》，《诗探索》第3辑，中国社会科学出版社，1996年。
⑦ 王岳川：《汉字文化与汉语思想》，《文化语言与意义踪迹》，四川人民出版社，1999年。

（一）工具论符号学的汉字研究

较早运用符号学理论研究汉字的是旅美语言学家赵元任。他着眼于从信息传播的角度（他叫做“信号学”）[①] 研究汉字符号，并把汉字与其他视觉记号同等看待。比如他认为“凡是视觉符号，用来代表语言的就是文字”。他举例交通标志符号<—┐，如果在上面打上＼，表示“禁止左转”，那它就是文字。我们若按此类推，一些公式符号或标点符号也就属于文字了。他还举例，一个骷髅跟两根骨头的图画，如果专指“有毒”这个意义，那它“就有文字资格了”[②]。

从信息符号学的立场出发，赵元任在《符号学大纲》的草稿中提出，好的符号主要有五个标准：第一，要容易发出；第二，要容易记录跟传递；第三，尺寸的大小要经济；第四，类数（一共多少种类）要经济；第五，符号与对象的关系要相干。赵元任用这五个标准衡量汉字，认为汉字在效率上有问题，不是因为汉字“拼音不拼音，是因为符号上头讲的一、二、四条件（发出、记录、传达跟类数的经济不经济）”，第三条标准看汉字有自己的优点，第五条标准看汉字不好也不坏。[③]

显然，赵元任主要是从符号媒体的工具性、技术性角度研究汉字的。这种工具论符号学的汉字研究带有普遍的代表性，一般的语言学理论著作都倾向于把文字看做是一种人工记号或记录手段，“文字仅仅是一种外在的设计，就好像利用录音机一样”，[④] 而与旗语、交通符号、电报密码等人工信号归为一类。这是一种变相的语言中心论文字观：文字是记录语言的工具，文字的价值取决于它作为记录语言的技术手段的有效性。

（二）汉字符号学基本观点的提出

孟华在 1994 年的一次学术会[⑤]上首次提出了一种符号学文字观：“孟华的《论汉字是一种动机文字》认为，文字的基本要素除能指和所指，还有这二者之间的“意指方式”，正是后者决定了文字的性质。与采用任意性意指方式的

① 赵元任：《语言问题》，商务印书馆，1980，第 191 页。

② 《语言问题》，第 140、141 页。

③ 《语言问题》，第 220、228 页。

④ 布龙菲尔德：《语言论》，商务印书馆，1985 年，第 357 页。

⑤ 孟华：《论动机性文字》，1994 年第三届全国文化语言学研讨会，哈尔滨。

拉丁字母不同，汉字采取动机性意指方式。"[①] 1998 年，《论汉字是一种动机性文字》改名为《动机性文字与任意性文字》[②] 后正式发表，该文的汉字符号学观点主要包括四点。

（1）文字是独立于语言的符号系统，是一种符号意指方式："文字不是语言的工具而是与语言并行的符号系统，它不是对语言的忠实的记录而是对语言的一种表达方式……因此，文字与语言之间不是事实性的因果关系而是思想关系、意义关系、符号关系。""我们认为，意指方式是文字的本质属性，意指方式的不同是区分文字类型的基本准则。"

（2）根据符号学任意性和动机性两种基本意指方式的观点，提出字母文字是任意性文字、汉字是动机性文字，并根据这两种意指方式进一步将汉字的"六书"进一步概括为"象声和象义"两种基本的意指方式，后来孟华称之为汉字的"两书论"，并首次将"六书"中的假借（即"象声"）看做是汉字最基本的（任意性）意指方式之一。

（3）提出了汉字是二级符号，拉丁字母是一级符号的观点。

（4）运用结构主义符号学关系论的对比研究方法。该文将中西文字看做是人类文字符号系统中的两个结构项，如把动机性文字和任意性文字变成两种意指方式或关系项，其中一项的价值来自与另一项的（主要是意指方式）的对比性差异，因此"汉语社会在没有认识拉丁字母以前，不敢说曾有过真正系统的文字学理论——传统的汉字学不过是解读经书的附庸；同样的道理，西方语言学界在不了解汉字以前，所建立的文字理论很可能是跛足的"。当然，关系论的方法也用于汉字符号内部的分析，如汉字"象义和象声"的二元对比项的划分。

潘文国在《汉英对比研究百年》中对孟文评论到："孟华的《动机性文字与任意性文字》，这篇文章通过中西文字比较，阐述了一种符号学的文字观。值得注意的是它引用了法国当代著名哲学家德里达的'文字学'理论，这一理论重新论述了文字与语言的关系，对于索绪尔以来的当代语言学理论形成了巨大的冲击，它将可能发生的深远影响还有待于我们进一步观察。"[③]

王菊泉、郑立在主编的《英汉语言文化对比研究》对孟文的评论："正如作者所言，'这些探讨旨在阐述一种与传统文字学截然不同的符号学文字观'，

① 李葆嘉：《参与：中国文化语言学的当代意识——第三届全国文化语言学研讨会评述》，《解放军外国语学院学报》，1995 年第 1 期。

② 孟华：《动机性文字与任意性文字》，见刘重德：《英汉语比较与翻译》，青岛出版社，1999 年。

③ 潘文国：《汉英对比研究百年》，《世界汉语教学》，2002 年第 1 期。

因此值得一读，并借以对照反思一下我们所比较熟悉的传统文字学理论。”①

（三）汉字符号学理论的形成

进入21世纪，汉字符号学理论逐步成熟。2001年10月，中国大陆同时出版了两部同名的著作《汉字符号学》。

第一本是陈宗明的《汉字符号学》②。该书糅合了索绪尔结构主义符号学和皮尔斯、莫里斯的实证主义符号学理论来研究汉字。作者根据皮尔斯对符号的三元划分——（1）“符形”，即符号代表项；（2）对象，即符号指涉对象；（3）符释，即符号解释项，将“形音义”结合体的汉字的“形”归为“符形”，将汉字的“音义”归为“符释”。作者又基于结构主义符号学注重符号结构规则的研究立场，将汉字传统的“六书”（象形、指事、会意、形声、转注、假借）归于符号的“编码”要素，从区别性、方便性、规范性以及系统性等结构特征去分析汉字“六书”是如何为汉语编码的。他将“六书”概括为三种编码类型：以形表意编码（象形、指事、会意）、形声结合编码（形声）、零编码（转注和假借）。

陈著的基本理论倾向还是语言中心论的汉字符号观，尽管他将汉字作为独立的符号系统进行研究，但与赵元任的立场相近，还是站在汉字如何有效地记录、表现汉语这个工具论的立场看待汉字符号。基于这个立场，陈著是从普遍的符号学理论出发来观照汉字，而非从汉字的符号特性出发来思考符号学理论。譬如“六书”，是把它看做所记录汉语的编码规则系统还是关于表达汉语的动机性符号方式？陈著的答案显然是前者，汉字“六书”独特的符号精神不是关注重点，而更侧重于对汉字符号的实证、技术性分析。

该书的另一个特点是将符号学的语用和功能的概念引入汉字研究，提出了“汉字修辞的符号学”和“汉字书法的美学符号学”等等系列研究课题，大大拓展了汉字符号的研究视野。

第二本是黄亚平、孟华的《汉字符号学》（2001）。全书由孟华提供一个汉字符号学理论框架，然后由两位作者分别独立撰写。黄亚平撰写上编，主要是运用汉字符号学观点去研究“史前汉字符号”。重点考察了史前符号的表达方式（造型表达、图画表达、记号表达、徽号表达）。黄亚平提出了汉字史前符号表达的“写意性和二次约定性”：（1）与世界其他图画文字相比，汉字史前

① 王菊泉、郑立信主编：《英汉语言文化对比研究》，上海外语教育出版社，2004年，第26页。

② 陈宗明：《汉字符号学》，江苏教育出版社，2001年。

符号的表达方式主要是写意的不是写实的；（2）古埃及的圣书字和苏美尔的钉头字的产生是一次约定（文字直接与客体对象结合而成为符号），史前汉字符号是二次约定（“它不是直接与客体发生联系，而是借助事先已有的，从不同氏族集团哪儿借来的意象符号，它是文字与史前意象发生的间接联系。”①）

传统文字观强调在文字与非文字之间画一条明确的界线。汉字符号学将汉字看做是独立于汉语的视觉符号，这就等于承认汉字在记录汉语以前与自己的“前身”——与其他视觉符号的渊源关系，这有助于消解文字与非文字符号的界线，这种中间状态黄亚平叫做“史前汉字符号”（后来他称之为“广义文字”），显然是对汉字起源研究的理论贡献。

该书的下编《汉字符号的共时研究》由孟华撰写。他在以前汉字的符号学研究成果（《动机性文字和任意性文字》、《中西文字“硬件”的比较》、《符号表达原理》）基础上，系统地提出一套相对完整的汉字符号学理论。主要观点有以下五点。

（1）反语言中心主义的文字观。强调汉字独立于汉语的符号性，汉字对汉语的投射和遮蔽。

（2）以意指方式的研究为汉字符号学的中心内容。从汉字外部对比看有两种文字意指方式：动机性表意的汉字和任意性表音的字母文字；从汉字内部生成看有两种意指方式（“象声”和“象意”两书）。

（3）汉字的二级性。根据《符号表达原理》（1999）中所借鉴的巴尔特的二级符号观（“在已有符号基础上构成新的第二级符号”），提出了汉字的二级性问题：一是汉字内部结构的二级性，如合体字本身是由独立的汉字字符再符号化构成的；二是汉字与汉语的二级性，即汉字是独立于汉语并充当汉语能指的第二级符号系统。

（4）强调了汉字的“硬件”研究，提出了汉字媒体学和汉字字体学两个符号学概念。

（5）将《符号表达原理》② 中概括的符号四个功能的观点用于汉字的功能研究，首次提出汉字的功能分为：表达功能、标记功能、结构概念和文化功能。

（四）汉字符号学的理论发展

2003—2006 年，孟华主编了“符号学新视野”丛书五本：薛海燕《红楼

① 黄亚平、孟华：《汉字符号学》，上海古籍出版社，2001 年，第 143、144 页。

② 孟华：《符号表达原理》，青岛海洋大学出版社，1999 年。

梦：一个诗性的文本》，牛月明《圆融之执：艺境符号化的选择与审视》、孟华《汉字：汉语和华夏文明的内在形式》、黄亚平《典籍符号与权力话语》、罗贻荣《走向对话》。该丛书旨在以汉字文化符号为轴心，思考汉字与其他文化符号之间的关联。

在《汉字：汉语和华夏文明的内在形式》[①] 一书中，孟华系统论证了他的汉字符号学观点：汉字是汉语和汉文化存在的基本条件和生产机制。汉字符号的基本编码原则就有可能成为汉语或其他文化符号的编码或建构原则，这是通过汉字的"投射"和"遮蔽"来实现的。譬如汉字"六书"所代表的意象性原则，不仅是汉语语法、也是汉民族的诗学和史学的重要书写法则。如文艺理论家钱中文认同孟华的"汉字意象性原则"，认为汉字的这种意象性成为汉民族"审美意识的物化的实在形式"[②]。孟华最终的结论是，汉民族文化的根本问题是汉字问题。据此他预言：21 世纪"中国学术将面临一场汉字学转向"。

孟华在《文字论》一书中，提出了"文字间性"的概念："文字是在言文关系和文象关系中被定义的"[③]，进一步将汉字符号学由言文关系的研究推进到语言、文字、图像三者关系的研究，口说的语言、视觉的图像（包括仪式符号）和介于前二者之间的文字。因此，汉字符号学就有了两个重点研究领域：一是言文关系，二是言（文）象关系。这代表了汉字符号学研究的最新进展。

2009 年，孟华主持的中国海洋大学文科基金项目"汉字符号学研究"结项，该项目共出版了两本书：一本是孟华主编的论文集《三重证据法：语言·文字·图像》[④]，另一本是黄亚平主编的《广义文字研究》[⑤]。

《三重证据法》一书将汉字符号学研究三要素"言文象"中的"象"，进一步扩展为"图像和物象"（物象即实物符号），进而又开辟了汉字符号学的证据学研究，提出了"真实关联度"和"证据间性"这两个术语，受到证据法学、文学人类学和符号学术界的广泛注意。

黄亚平等主编的《广义文字研究》主要选译了国外文化人类学者关于文字起源或早期人类文字状况的论文。该书在内容编排上体现了汉字符号学的理论原则：如第三部分"语言·文字·关系"重点讨论了言文关系概念（这是汉字符号学的核心概念）；第四部分"文字·地位·功能"，重点讨论了文字的功

---

① 孟华：《汉字：汉语和华夏文明的内在形式》，中国社会科学出版社，2004 年。
② 钱中文：《论文学审美意识形态的逻辑起点及其历史生成》，《文学评论》，2007 年第 1 期。
③ 孟华：《文字论》，山东教育出版社，2008 年，第 12 页。
④ 孟华：《三重证据法：语言·文字·图像》，吉林大学出版社，2009 年。
⑤ 黄亚平、白瑞斯、王霄冰主编：《广义文字研究》，齐鲁书社，2009 年。

能，文字的功能研究及其分类（四个功能）是汉字符号学的主要成果之一，传统文字学将文字看做语言的记录工具，绝少有对文字自身符号功能的探索；第五部分“文字·图像·仪式”的分类则反映了汉字符号学从言文关系转向言文象研究的新思路；第六部分“书写·材料·技术”，则是汉字符号学所提出的文字硬件研究和文字媒体学的研究范畴。

四、汉字符号学的基本问题及其研究前景

（一）汉字符号学不是应用符号学

汉字符号学不是符号学理论在汉字学领域的简单应用，而是结合现代符号学理论、对汉字自身符号学性质的理论概括。因此，汉字符号学是站在汉字符号特性的立场上探讨符号学规律，它属于理论符号学范畴。这种观点得益于法国哲学家德里达所提出的广义文字学：文字包括了语言、图画、实物等各种符号，认为文字符号的规律将应用于其他符号领域。[①] 汉字符号学同样认为，汉字符号的规律也将应用于其他汉民族文化符号领域。

（二）汉字符号学的基本问题

汉字符号学的基本问题是意指方式和文字间性。

意指方式是符号能指和所指的关系方式。根据意指方式的差异，世界上有两种代表性文字：一是以拉丁字母为代表的表音文字，这种符号系统强调能指（字形）同质于所指（音素），从而使文字成为语言的透明记号；二是以汉字为代表的表意文字，这种符号系统强调能指（字形）异质于所指（语素），从而使汉字成为有意义地驾驭汉语的独立符号系统。

汉字符号的异质性，决定了汉字历时地隐含了、共时地关联了一个它与汉语、图像符号、实物符号所共同构成的异质性符号场，这个符号场我们简称为“言文象”，符号场内各异质符号之间的关系我们称之为“文字间性”或“符号间性”。

（三）研究前景：“文字间性”是当代符号学研究的核心问题

问题一：我指着（1）一个杯子直接呼出它的名称与（2）我仅仅是在一篇

① 德里达：《论文字学》，上海译文出版社，1999年，第70页。

散文里读到“杯子”这个词，或者是（3）我在词典里查到“杯子”的单词，这三者都属于语言符号吗？

问题二：一个象形汉字，是语言单位，还是文字单位还是图像？超市的商品或者客厅中的家具，它们是按照语言符号的法则还是实物符号的法则被组织起来的？在法国阿舍利文化遗址（距今约 40－30 万年）发现的一块兽骨上，刻画着几条双线勾勒的弧形纹样，人们推测这些抽象线条与语言符号的发展有关。因为抽象图案所包含的抽象思维和某种象征意义，“只有通过语言才能形成并传述出来”。[①] 我们的问题是，这些抽象刻符（它们是图像符号）所表达的内容是以语言符号为前提的吗？

上述两个问题都属文字间性范畴。问题一属于言文关系问题；问题二属于文象（或言象）关系问题。

如何区分、回答上述言文象的关系，是当代符号学研究的核心问题。以索绪尔、巴尔特等为代表的结构主义符号学，在处理这种关系时是以语言为中心的。[②] 德里达则把这种关系中心转向文字书写符号。巴赫金的对话符号学则以话语为中心建立了自己的符号学理论。皮尔斯的符号学不以语言符号为模式，与索绪尔的语言符号任意性观点相对，他更强调符号的理据性、象似性，更关注符号的非系统性和实体性——这些恰恰是非语言符号（如图像、实物符号）的重要特征。

以汉字符号为对象所概括出的文字间性理论，整合了索绪尔、巴赫金的“言”（语言和话语）、德里达的“文”、皮尔斯的“象”，这种中国符号学范式旨在探索这样一种符号学前景：中国诸文化符号皆辐辏于汉字，汉字符号问题是中国符号学的根本问题。

（作者单位：青岛海洋大学）

---

① 罗芃等：《法国文化史》，北京大学出版社，1997 年，第 3 页。

② 索绪尔在对符号学构想时已经思考了语言符号与非语言符号的关系问题，巴尔特认为非语言符号是依靠语言符号来建构意义的，因此，“构想一个其所指在语言以外存在的图像或实物系统，看起来是越来越难了。感知某物所要表达的意义，不可避免地要借助语言的分解：意义只在于指称，而所指的世界不过是语言的世界。”（罗兰·巴尔特《符号学原理》三联书店，1999 年，第 2、3 页）霍尔甚至认为非语言符号不过是语言符号的不同表征形式：“声响、词语、音符、音阶、姿势、表情、衣服，都是我们的自然和物质世界的组成部分，……它们构成并传递意义。它们意指。它们本身并不具有任何清晰的意义。不如说，它们是运载意义的工具或媒介……直言之，任何表征系统，只要以此方式发挥功能，都可被看作是根据语言的表征原则来运作的。”（斯图尔特·霍尔编：《表征》，商务印书馆，2005 年，第 5 页）

《周易》符号学

祝　东

符号学是20世纪初诞生的一门新学科，它主要研究符号表意行为活动。符号学虽然是一门年轻的学科，但符号思想却由来已久，不论是在西方还是东方，符号思想都有悠久的历史，在西方如古希腊希波克拉底（Hippocrates）的症候符号学思想，亚里士多德（Aristotle）的语言逻辑符号学思想等；在东方，中国的易学在很早以前就在充分利用符号、探索符号与人类表意活动的关系。《周易》包涵着丰富的符号学思想，但从现代符号学的角度审视易学符号思想的历史并不悠久。本文试对易学符号学思想的研究进行梳理，并对今后可能的研究发展作一展望，以便就教于方家。

一、易学的符号思想概述

《周易》本是卜筮之书，这是无可争议的事实，但是随着易学的深入发展，特别是《周易·十翼》的形成发展，《周易》研究逐步由卜筮学研究领域移入哲学文化学领域。《周易》以阴阳为基本元素，用“⚊”与“⚋”两个符号来表示，两个符号排列组合为八种基本图像，分别为“☰”乾卦，“☷”坤卦，“☳”震卦，“☴”巽卦，“☵”坎卦，“☲”离卦，“☶”艮卦，“☱”兑卦，由此象征天、地、雷、风、水、火、山、泽八种自然现象，两卦重合，组成六十四卦，象征天地万物。周易中的符号是高度抽象化的符号。《周易》以阴阳两种符号组成八卦，由八卦到六十四卦，反映了先人执简驭繁的抽象思维能力。《周易》作为一部卜筮之书，是通过拟物取象，判断吉凶的，“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。”（《周易·系辞上》）“象”是“拟诸其形容”“象其物宜”形成的，故而这种符号与其对象之间的联

系并非是任意的，而是一种象似关系。因为天下万物纷纭复杂，变动不居，故而用《易》卦来比拟其形态，象其物宜，观察其会通之处，推行社会典章制度，断其吉凶。总之，其目的在于上通天理、下顺人情，其拟物取象，化成天下，具有丰富的符号学思想。

周易作为一个符号系统，自然有其结构意义。首先是整体性，也即是说每一卦都是从卦象整体上来考虑其意义的，而不仅仅是根据其中具体的爻象来考虑吉凶祸福，如随卦，其断辞曰"元亨，利贞，无咎"，这就是由对整个卦象的占断评价而得出的结果，而不是根据下面的每一爻得出的。其次是转换性，即是每一卦都是通过阴阳二爻排列组合而成，爻象的转换产生不同的卦象，由是产生不同的意义。第三是自我调整性，由于《周易》是观象取意，图像为相似符或者标示符，形象性强，表意模糊，所以灵活性大，能不断融入新的意义内容。

然而《周易》因其卜筮之书和儒家经典的双重身份而一直披着神秘的面纱，特别是其卦象符号，一直为人们视若天书。但是，当我们"从符号与意义的关系去看周易，六十四卦符号的神秘性也就消除了，它同周易文字部分一样，都是用来表达某种意义的符号"。[①] 也许是因为年代久远，一部分符号的意义在流传中丢失了，而后人为了探寻卦象符号的意义，又在不断地发掘，"十翼"应该就是战国至汉代学者们不断发掘的符号意义，如李镜池先生言："这里有不同时期的历史资料和编著者的生活经验、人生哲学。"[②] 由于卦辞、爻辞年代久远，特别是诸多设卦的语境没有记录下来，加重了对其卦象符号的阐释难度，"《左传》载筮成季与穆子之生之辞，若只载筮者之辞而不及故事背景，则这些筮辞，恐怕永远没有人理会得出他们是怎么一回事。易卦、爻辞，就是卜官所记载的。其中许多为我们所不容易了解的缘故，就因为我们只见筮辞而没有见到筮辞的背景"。[③] 所以尽管《周易》的卦辞、爻辞以及《易传》都是文字记载，是一种规约符号，但是由于其符号编制语境的缺失，其意指内涵还是难以定于一尊，有很大的解释空间。

二、易学的符号学思想研究

国外研究易学符号学思想一般是从阴阳二爻符号入手的，如莱布尼茨与黑

① 俞宣孟：《意义、符号与周易》，《上海社会科学院学术季刊》，1990年第4期。
② 李镜池：《周易探源》，中华书局，1978年，第4页。
③ 李镜池：《周易探源》，第421页。

格尔对易经中阴爻、阳爻符号思想的探求，但是这些并非现代意义上的易学符号学研究。对《周易》符号系统进行过初步探析的西方符号学家当数吉罗，他曾经在研究占卜时指出中国的易经是在结构上最有逻辑和最抽象的系统①。因为现代符号学的诞生是20世纪后的事情，而真正把符号学引入国内进行讨论还是上世纪80年代后的事情②，以“周易”、“符号”为主题，通过中国知网（CNKI）检索，我们可以发现从1980—1989，共有论文35篇左右，从1990—1999，共有论文102篇，从2000—2011，共有论文362篇，当然这中间有诸多并不都是周易符号学研究的论文，如果以“周易”、“符号学”为检索词，1980—2011间则只有29篇论文。数据不能说明质量，但是数据还是可以反映出一些问题，即是易学符号学思想研究逐渐升温，特别是自2000年以来，周易符号学研究逐渐成为热门，其研究主要集中在以下几个方面。

首先是易学符号思想研究。较早对周易符号进行分析的是陈良运先生，其《论〈周易〉的符号象征》一文考察了易经象征符号的形成过程，即化自然具象为观念符号，由观念符号组合出表示吉凶祸福的卦象，再由卦象生发出各种精神意义而“定大业”③。陈氏进一步指出这种象征符号的多义性、可变性及辩证性等特征。尽管陈氏对《周易》象征符号意义进行了探索，但是他所谓的“符号”并不是严格意义上符号学中的“符号”。而赵晓生的《〈周易〉符号·音乐》则是真正意义上的运用符号学对《周易》与音乐符号的一次检阅，论者从皮尔斯的符号概念（“某种对某人来说在某一方面或以某种能力代表某一事物的东西”）出发，结合易经中“两仪生四象，四象生八卦”，指出八卦正是古人从自然现象中总结出来的一套符号系统，并指出《周易》符号能够以阴阳哲学为基础成为控制音乐结构符号的媒介，八卦与音乐之间存在着同构④。对易经符号思想进行系统探索的尚推俞宣孟的《意义、符号与周易》一文，这应该是第一篇从符号学角度对《周易》的符号特征与思想进行阐发的论文，该文从符号特点与意义的关系入手，分析了周易卦象符号的特点及其表达功能，得出意义在先、符号形式在后，符号形式对理解意义内容有补足的作用⑤。此后探究易学符号学思想的文章逐渐多了起来，如何建南的《莱布尼茨、黑格尔和〈易经〉符号系统》对易学符号思想的海外研究进行了梳理，并对易学与现代

① 吉罗著：《符号学概论》，怀宇译，四川人民出版社，1988年，第77页。
② 赵毅衡：《中国符号学六十年》，《四川大学学报》，2012年第1期。
③ 陈良运：《论〈周易〉的符号象征》，《哲学研究》，1988年第3期。
④ 赵晓生：《〈周易〉、符号、音乐》，载《中国音乐》，1988年第2期。
⑤ 俞宣孟：《意义、符号与周易》，《上海社会科学院学术季刊》，1990年第4期。

结构主义符号学的关系进行了阐述，指出易经符号系统具有整体性、转换性与自调性，这些特征完全满足现代结构主义符号系统[①]。叶海平的《论〈周易〉的两套符号系统》则进一步对易经的符号系统进行了深入分析，指出《周易》具有象数和语言（文字）这两套不同的符号系统，它们分别用抽象符号和语言文字来表达客观事物的变化发展[②]。李晗蕾的《〈周易〉与符号学》对《周易》的符号性、修辞系统及文本模式进行了系统总结。张斌峰先生被誉为是目前国内专事周易符号学思想研究的少数专业学者之一，据悉他曾以《易符号学思想研究》为题申请获得国家教委"九五"人文社科重点项目，并作为课题负责人完成相关论文十余篇，并计划出版专著《〈易〉的符号世界》[③]，这或将成为国内第一部用现代符号学理论研究《周易》的著作。徐瑞的博士论文《〈周易〉符号结构论》也是一部系统运用结构主义符号学方法研究《周易》符号思想的论著。由此我们可以看出易学符号思想研究逐渐由单打散篇走向系统集中，易学符号学思想逐步为学界所重视。

其次是《周易》的语言符号学研究。国内从事符号学研究的学者大多为研究语言学或者逻辑学出身的学者，因此从语言学、逻辑学角度对易学的符号思想研究得比较充分。周文英先生的《〈易〉的符号学性质》是从语言符号学对《周易》进行研究的一篇较早的论文，该文亦常为符号学界所称引，论文从对《周易》数字卦向符号卦的转化的梳理入手，指出随着易卦的逐步符号化易学也由占筮之学转变为一种符号学，然后对《易传》的符号学性质从语义学（含语用学）、语形学进行了阐发[④]，开易学语言符号学研究之先河。从语言符号学角度对《周易》符号学思想进行系统探析的当属李先焜先生，在《论〈周易〉的符号学思想》一文中，他对《周易》的语义学与语用学进行了探讨。文章认为《周易》的语义学思想主要包括以下五个方面：其一，"象"的理论，文章指出易经的"象"当为卦画符号所指谓的对象，而八卦符号兼有图像符号与象征符号两种性质；其二，"方以类聚，物以群分"的分类理论；其三，"开而当名，辨物证言"的定义理论；其四，"彰往察来，显微阐幽"论；其五，"言不尽意"论。在《周易》语用学上，作者指出六十四卦的卦义与该卦出现的语境关系密切，《周易》的语用学具体体现在"时"的概念、"言行"观及修

① 何建南：《莱布尼茨、黑格尔和〈易经〉符号系统》，《江西社会科学》，1995 年第 12 期。

② 叶海平：《论〈周易〉的两套符号系统》，《云南学术探索》，1997 年第 6 期。

③ 考徐瑞：《〈周易〉符号结构论》，山东大学 2010 届博士论文。

④ 周文英：《〈易〉的符号学性质》，《哲学动态》，1994 年增刊。

辞理论三个方面[①]。李先焜先生在参编陈宗明、黄华新主编的《符号学导论》中对《周易》的语形学进行了阐发，弥补了上述论文中的不足，作者认为在先秦文献中，只有《周易》具有明显的语形结构系统，但是这个语形系统并不完善，大抵是因为卦爻符号始终未能从具体语义中抽象出来[②]。李先焜在其2006年出版的《语言符号与逻辑》一著中对其易学符号学研究进行了系统总结，并以《〈周易〉中的符号学思想》为题对易经的语形学、语义学及语用学进行了系统研究[③]。这种从语言符号学角度对易学进行的研究一直在持续升温，如张晓芒的《中国古代逻辑方法论的源头——〈周易〉逻辑方法论探析》一文即是倡导从语义学、语法学角度继续探讨《周易》卦象与卦名、卦名与卦辞、卦辞与爻辞、爻辞与爻辞之间的关系，以及各个卦象之间的关系与演化规律等。张斌峰先生的《试论〈周易〉研究的符号学转向》一文认为《周易》的符号系统是语形学、语义学与语用学完美统一的杰作，探索周易符号学思想，是适应当代人文社会科学符号学转向的积极选择，当代《周易》研究的符号学转向的重心要在继续完善《周易》符号系统的语形学与语义学的基础之上，着重转向《周易》语用学的建构，使《周易》的符号学研究始终能够配合中华文化的创新之“大用”，从而突显其人文情境中的人文之用的语用学特征[④]。

第三是《周易》的符号美学研究。对易学的符号美学思想研究也是易学符号学研究的热点问题之一，这方面无论是论著还是论文都相对较多。论文方面有李舜臣等人的《〈周易〉的“象”思维》，认为易经的思维符号是“象”，它有三种思维形式，即“见乃谓之象”的直观表象思维、“称名也小、取类也大”的象征思维和“立象以尽意”的意象思维[⑤]。孟庆丽则对《周易》的言义观进行了探索，指出《周易》的言义观核心是“立象以尽意”，这种观念对中国古代美学思想有重要意义[⑥]。吴海伦也论述了《周易》“观物取象”的“观”在中国传统审美方式中所具有的美学意义[⑦]。张乾元的《〈周易〉“称名取类”的

① 李先焜：《论〈周易〉的符号学思想》，《湖北大学学报》，2004年第6期。

② 陈宗明，黄华新：《符号学导论》，河南人民出版社，2004年，第320～323页。

③ 李先焜：《语言符号与逻辑》，湖北人民出版社，2006年，第354～371页。

④ 刘大钧：《大易集奥》，上海古籍出版社，2004年，第130～154页。

⑤ 李舜臣、欧阳江琳：《〈周易〉的“象”思维》，《赣南师范学院学报》，2000年第1期。

⑥ 孟庆丽：《“言不尽意”与“立象以尽意”——〈周易〉的言义观探微》，《辽宁大学学报》，2003年第4期。

⑦ 吴海伦：《论〈周易〉的〈观〉与审美》，《辽宁大学学报》，2004年第3期。

美学意义》也是这方面的研究论文[①]。而陈碧的博士论文《〈周易〉的象数美学思想研究》则是对周易卦象的符号美学作的深入系统探讨[②]。对《周易》符号美学思想进行系统探讨的还有两本比较重要的专著，分别是王明居先生的《叩寂寞而求音——〈周易〉符号美学》[③] 与刘刚纪先生的《〈周易〉美学》[④]，王著用十二章的篇幅对易学的符号美学进行了揭秘，对易学符号美学的系统、范畴、逻辑、意象、生命意识以及中和论等进行了全面阐述，层层剥析、逐层揭示其美学思想。刘著认为如果除去占卜迷信色彩，通过《易传》的阐发，卦象已经成为具有哲学系与艺术性的符号，这种符号与现代符号学是相通的，《周易》的艺术符号是对事物结构、关系、功能的再现，含有深远的美学意蕴。我们可以看出，易学符号美学研究的范围无论是广度还是深度都极为可观，研究得比较充分。

第四是《周易》身体符号学研究。《周易》阴阳八卦符号的来源是什么，这个问题一直有争议，如有以钱玄同、郭沫若为代表的男根女阴说，以高亨为代表的一节之竹、二节之竹说，乌恩溥为代表的日象月象说，以刘钰为代表的土圭测影说，以屈万里为代表的龟卜说，以陈道生为代表的结绳说，以陈道德为主的远古刻画符号说等[⑤]，这其中又以男根女阴说影响较大。《周易·系辞下》云："古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。"易经的创作者通过仰观俯察，模拟万物，反观自身，创造了八卦符号，这种"近取诸身"也成为身体符号易学的直接根据。而近年来以张再林先生为代表的学者对《周易》身体符号的研究又是一个新的亮点。张先生近年专注于中国古代的身体哲学研究，于 2005 年始分别发表系列相关论文，如《作为"身体哲学"的中国古代哲学》（《人文杂志》，2005 年第 2 期）、《中国古代宇宙论的身体性》（《西北大学学报》，2006 年第 4 期）等，并于 2008 年出版了专著《作为身体哲学的中国古代哲学》（中国社会科学出版社，2008 年），还在 2010 年左右先后发表了数篇文章探析易学身体符号学思想，如《焦循象数易中"互文"的符号学思想》（《社会科学辑刊》，2010 年第 6 期），《中国古代

---

① 张乾元：《〈周易〉"称名取类"的美学意义》，第十届全国易学与科学学术研讨会论文集，2008 年。

② 陈碧：《〈周易〉的象数美学思想研究》，武汉大学 2005 届博士论文。

③ 王明居：《叩寂寞而求音——〈周易〉符号美学》，安徽大学出版社，1999 年。

④ 刘刚纪：《〈周易〉美学》，武汉大学出版社，2006 年。

⑤ 陈道德：《论卦爻符号的起源及〈周易〉的意义层面》，《哲学研究》，1992 年第 11 期。

身体美学的蕴涵与特征》（《河北学刊》，2010年第2期），《中医“身体符号”系统的特征及其意义》（《学术月刊》，2010年第10期），以及《作为身体符号系统的〈周易〉》等，在学界引起了较大反响。如张先生认为《周易》通过“近取诸身”的方式把宇宙万化看做人自身生命的具体体现，由中我们得以直窥整个宇宙生命得以生成的隐秘①；《周易》的易象是中国古代文化的元符，通过分析指出该身体符号系统有别于西方科学式的意识符号系统，具有亲身性而非怯身性，符号的感情性而非思知性，符号的家族性而非个体或整体性。对《周易》的“易象”这一身体符号系统特征的揭示，有助于认识中华文化的独特之处，同时能为学界克服人类符号学唯心主义的危机提供新的思想资源②。诚然，张再林先生的身体易学符号学研究给《周易》符号学研究开辟了新的研究领域，功莫大焉，但是由于其立论的阴阳二爻的来源系郭沫若的男根女阴的观点，而这个观点本身存在着争议③，所以还需要更多的文献证明阴阳二爻及八卦的起源，身体易学符号学研究才能继续深入。

三、易学符号学思想研究的反思

《周易》运用了拟物取象、设卦观象等方法，后人对卦象又不断阐释，这使得易学不论是象数还是义理方面都具有丰富的符号学思想。挖掘易学符号学思想，对于弘扬中国传统学术文化、促进中西学术交流都是具有积极意义的事情。而通过上文对易学符号学思想研究、《周易》语言符号学思想研究、《周易》符号美学研究及《周易》身体符号学研究等研究现状的梳理分析，我们可以看出易学符号学思想与符号美学思想研究已经比较充分，而易学的语言符号学研究则尚需继续开拓，迄今对易学语义学、语用学及语形学进行研究的主要为李先焜先生，但是李先生的论述主要还是浅层次的梳理分析，并没有深入挖掘，如《周易》阴阳符号排列组合的方式与所标示的外在事物之间的关系，也

---

① 张再林：《中国古代身体美学的蕴涵与特征》，《河北学刊》，2010年第2期。

② 张再林：《作为身体符号系统的〈周易〉》，《世界哲学》，2010年第4期。

③ 如李镜池先生就不认同郭沫若的观点，认为阴、阳爻象是用蓍草占卜时的偶然发明（李镜池：《周易探源》第63～64页）；汪宁生认为八卦应是古代筮师举行筮法时使用的一种表数符号，既不属于文字，又与男女生殖无关（汪宁生：《八卦起源》，《考古》1976年第4期）；而方丽萍女士则通过对《易经》中出现的全部身体词汇进行排列比较，发现它仅仅限于某些身体部位，而且这些部位又恰恰是古代刑罚的施刑部位，进而证明“近取诸身”系上古刑罚的反映，反映了上古刑罚的威慑力，也是《易经》忧患意识的部分来源（方丽萍：《“近取诸身”正义》，《青海师范大学学报》，2010年第1期），这种观念有一定的说服力。

即是易学的语形学和语义学研究尚须开拓，诸如阴阳符号“当位”、“不当位”的符码编制规则等；更须深入挖掘的恐怕还是易学语用学问题，如《周易》符号用来占卜的依据等。

学术研究的目的是为了求真，同时也是为了给现实社会提供精神资源和养料，语用学研究符号和使用者之间的关系，而易学符号的语用学研究能为现实社会提供什么样的人文精神资源，这恐怕是易学语用学研究者需要认真思考的问题。《周易》身体符号学研究，利用了人类学研究的思路和方法，它必将给易学符号学研究带来新的气象，但是研究必须回归文献本身，有一分材料说一分话，通过文献材料来阐述义理，得出的结论必将更令人信服。

符号学作为人文学科的公分母，或者说一种对话工具，将会有效促进中国传统文化与西方哲学文化观念之间的对话与沟通。这种沟通绝不是简单的比附，或者是为了提高民族自尊心、自信心而简单造就出来的西方有而中国古亦有之的假象。中国学术有自己的话语系统，我们可以通过易学符号学的研究探析中国学术文化精神的独特风貌，如前文称引的张再林先生的《作为身体符号系统的〈周易〉》即是较为经典的个案，它并没有简单比附西方的符号学思想，而是通过对比探析中国符号学思想的精神特征，这种研究方法也值得学界反思借鉴。

（作者单位：兰州大学国际文化交流学院）

名墨符号学

祝　东

现代符号学的兴起虽然是20世纪初的事情，但是符号学思想却源远流长，中国、古希腊、印度的古代哲人都曾经对这一问题进行了思考，而中国古代名家、墨家的学者的思考与探索则使其成为中国古代符号思想研究的集大成者。

一、名、墨二派学术关系

这里将名、墨符号学思想研究放在一起回顾，是因为历史上这两派的符号思想有密切联系。所谓名家，据伍非百先生言，即是专门研究与“名”有关的学术问题，如名法、名理、名辩等，其中以公孙龙为代表的学者主研“正名”、“析辞”、“立说”、“名辩”等学问，被司马谈、班固命为名家。“‘名家’之学，始于邓析，成于别墨，盛于庄周、惠施、公孙龙及荀卿，前后二百年，蔚然成为大观，在先秦诸子学术中放一异彩，与印度的‘因明’，希腊的‘逻辑’，鼎立为三。”[①] 墨家是春秋战国时的另一学术流派，其学说保存在《墨子》一书之中，今存《墨子》中的《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》、《大取》、《小取》六篇，系后期墨家学派的学术观点。晋朝鲁胜曾将《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》抽出来命名为《墨经》或《墨辩》，并在《墨辩注叙》中云：“墨子著书，作《辩经》以立名本，惠施、公孙龙祖述其学，以正别名显于世。……自邓析至秦时名家者，世有篇籍，率颇难知，后学莫复传习，于今五百余岁，遂亡绝，《墨辩》有上下《经》，《经》各有《说》，凡四篇，与其书众篇连第，故独存。”[②] 认为名家公孙龙皆祖述墨家之学，而名家学说幸乃

① 伍非百：《中国古名家言》，中国社会科学出版社，1983年，第7页。
② 房玄龄等：《晋书・隐逸》，中华书局，1974年，第2433～2434页。

《墨辩》传存下来。近人胡适虽不承认名家，但是将惠施、公孙龙等视为墨家别派。名、墨二派皆关心名实之学，如《经下》第六十八条谓："正名者彼此彼此，可。彼彼止于彼，此此止于此，彼此不可。彼且此也，彼此亦可。彼此不止于彼此，若是而彼此也，则彼亦且此也。"这一条基本上是针对公孙龙"彼彼止于彼"而发的，是对公孙龙学说的补充发挥。由是我们可以看出这两派在学术思想上确实存在很深的渊源关系。学界亦多有论述，故不赘言。

二、名辩之学与逻辑学、符号学之关系

名、墨二家的名辩之学于汉代后湮没不彰，至晚清诸子之学复兴，名、墨诸家之学才得以重新为学界所重视，但是当时的研究主要集中于文献辑佚、考证、训诂诸方面，如陈澧的《公孙龙子注》、孙诒让的《墨子闲诂》等。这为后人的进一步研究提供了扎实可靠的资料，功莫大焉。清末民初，西方逻辑学东渐，为国内学界研究名墨之学注入了新的思想因子。逻辑学进入中国的时候，就是以"名学"、"辩学"的名称翻译进来的，如严复 1905 年翻译英国逻辑学家弥尔（J. S. Mill）的《逻辑学体系——归纳与演绎》时用的中文名字即是"穆勒名学"，1980 年翻译英国逻辑学家耶方斯（W. S. Jevons）的《逻辑入门》时用的汉译名称为"名学浅说"；王国维 1908 年翻译耶方斯的《逻辑基础教程：演绎与归纳》时用的汉译名字即是"辩学"。由此可见，名学、辩学即是逻辑学的汉语意译。这种翻译并不是为了用中国古代学术去印证西方学说，而是因为名辩学说确实包含丰富的逻辑思想，"春秋战国时期的辩者虽也有以'正名'议论政治、讲习道德的风气，但是他们的重点还是放在纯逻辑的探究上"。[①] 名辩之学亦成为中国古代逻辑学的代称。中国亦展开了以古代名辩之学为主的逻辑学研究，如 1904 年梁启超发表的《墨子之论理学》，开启了近代名辩逻辑研究之先河；1917 年胡适用英文写成的《先秦名学史》，则是我国第一部断代逻辑史专著；1919 年章太炎写出了《原名篇》，这是中国近代史上第一篇全面探讨中国古代名辩思想的逻辑史专论。此后名辩逻辑研究逐渐风行起来，陈显文于 1925 年出版了《名学通论》；郭湛波 1932 年出版了《先秦辩学史》，为集中研究先秦逻辑史的专著；虞愚于 1937 年出版了《中国名学》；伍非百也于 1949 年出版了他的《中国古名家言》，用逻辑学来疏解古代名学，对中国古代名辩逻辑的研究有较大的开拓。特别有意思的是伍非百在

① 温公颐：《先秦逻辑史》，上海人民出版社，1983 年，第 5 页。

阐释公孙龙子的《指物论》的时候，也用到了“能指”与“所指”的概念：“本篇意指谓天下之所谓物者，其本体不可径而知也。可得而知者，皆‘指’而已。故曰‘物莫非指’。然指非物也。指为‘能指’，物为‘所指’。所指虽藉能指而显，然能指究竟不是所指。故曰‘而指非指’。上指字，谓能指，下指字，谓所指也。”[①]

据李先焜先生估测，伍非百生前不大可能读过索绪尔的《普通语言学教程》，但是其创造性的“能指”、“所指”却与索绪尔的 signifiant 与 signifie 的中译相同，可谓有异曲同工之妙，当然两者的意义终究不是完全一样的，但是伍非百的解释对当代学者的启示却是巨大的[②]。

此外当时出版的一些命名为“哲学史”的学术著作对名辩逻辑也有一定的发掘。新中国成立后名辩学说研究继续发展，如周云之的《公孙龙子正名学说研究——校诠、今译、剖析、总论》（社会科学文献出版社，1994 年），《名辩学论》（辽宁教育出版社，1996 年），崔清田主编的《名学与辩学》（山西教育出版社，1997 年），林铭钧、曾祥云的《名辩学新探》（中山大学出版社，2000 年）等。此期出版的诸多命名为“逻辑史”的著作对名辩逻辑也多有论述，如周文英的《中国逻辑思想史稿》（人民出版社，1979 年），温公颐的《先秦逻辑史》（上海人民出版社，1983 年），周云之、刘培育的《先秦逻辑史》（中国社会科学出版社，1984 年），李匡武主编的《中国逻辑史·先秦卷》（甘肃人民出版社，1989 年），周云之主编《中国逻辑史》（山西教育出版社，2004 年）等等，皆用了较大篇幅探析名辩逻辑问题。

名辩之学与逻辑学关系密切，而逻辑学与符号学也是紧密相连的，如符号学家皮尔斯就认为“逻辑学在一定意义上只是符号学的别名，是符号学带有必然性的或形式的学说”。[③] 符号学家吉罗亦云：“逻辑学的目的在于确定可以在实体之间或在个体之间建立的各种类型的关系，并保证这些关系的真实。它表明在这些的情况下，它就是一种编码。”[④] 中国学者李先焜也在上个世纪 80 年代中后期先后撰文《语言、逻辑与语言逻辑》（《哲学研究》，1986 年第 8 期）、《符号学与逻辑学》（《哲学研究》，1988 年第 8 期），剖析逻辑学、符号学二者之间的关系，指出逻辑学本身研究的对象就是一种符号，但影响效果似乎并不理想，“由于它跟传统的观念相距太远甚至背道而驰，因此很难为逻辑学界一

① 伍非百：《中国古名家言》，中国社会科学出版社，1983 年，第 521 页。
② 李先焜：《语言、符号与逻辑》，湖北教育出版社，2006 年，第 420～421 页。
③ 转引自朱前鸿：《先秦名家四子研究》，中央编译出版社，2005 年，第 29 页。
④ 吉罗著：《符号学概论》，怀宇译，四川人民出版社，1988 年，第 68 页。

些同志所接受”。[1] 从后面的实际研究情况我们也可以看出，研究面确实比较狭窄。直到 20 世纪末，中国学者才开始在惊呼：“今天我们应该走出误区，抛弃过去的研究方法，采用现代符号学理论，重新探讨和评价名辩学。20 世纪新兴起的现代符号学理论比传统的逻辑学和语言学更具概括性、更接近思维活动的自然。借助于符号学，我们可以对名辩学进行多层次、多角度的分析研究，以期寻找出名辩学的学科体系及发展规律。……名学从其整体上说，主要是关于词项符号的理论；辩学史研究辩论学的学问。名辩学的许多问题，必须用符号学分析才能解决。”[2] 由是我们可知名辩学与逻辑符号学关系紧密，中国的名辩学中间确实含有丰富的符号学思想。

三、名辩学的符号思想研究

符号学思想虽然很早就存在，但是符号学作为一门独立的学科却是 20 世纪以来的事情。中国学者较早从现代符号学角度观照名墨符号学思想的允推钱钟书先生，他在上世纪六七十年代就曾注意过中国言意论与西方现代符号学之间的关系：

“‘言’、‘文’、“物” 三者析言之，其理犹墨子以‘举’、‘名’、‘实’三事并列而共实也。《墨子·经》上：‘举，拟实也’；《经说》上：‘告，以之名举彼实也’；《小取》：‘以名举实，以词抒意。’……近世西人以表达意旨（semiosis）为三方联系（trirelative），图解成三角形（the basic triangle）、‘符号’（sign，symbol）、‘所指示之事物’（object，referent）三事参互而成鼎足。‘思想’或‘提示’、‘举’与‘意’也，‘符号’、‘名’与‘文’也，而‘所指示之物’则‘实’与‘物’耳。”[3]

钱钟书先生以其学贯中西的学术视野敏锐观察到中国先秦墨家学术与现代西方符号学之间的关联，这在文化饥荒的年代尤为可贵，然而钱钟书的研究当时并不能发表。

现代符号学开始成规模地传入中国并在学界引起反响还是 20 世纪 80 年代的事情[4]。然而相对于易学符号学的研究来说，名辩学符号思想研究确实相对慢了半拍。从我们现在能够检索到的资料可以看出，上世纪 80 年代用符号学

① 李先焜：《语言、符号与逻辑》，《哲学研究》，1988 年第 8 期。
② 林铭钧、曾祥云：《名辩学新探》，中山大学出版社，2000 年，第 361 页。
③ 钱钟书：《管锥编》第三册，三联书店，2007 年，第 1863～1864 页。
④ 赵毅衡：《中国符号学六十年》，《四川大学学报》，2012 年第 1 期。

理论研究名辩学的论文不多，只有胡绳生、余卫国的《〈指物论〉：文化史上第一篇符号学论文》及刘宗棠的《〈指物论〉与指号学》(《哲学研究》，1989 年第 12 期）等。胡文用索绪尔的能指/所指符号学概念对公孙龙《指物论》中的“指”、“名”、“实”等概念进行了辨析，指出：“公孙龙子的‘指’范畴，实际上包含了从主体、能指到所指、对象的整个指认过程，体现了符号化过程的本质。”[①] 胡文作为国内第一篇用符号学理论阐释名辩学的论文，其创建之功还是值得称许的，但是作者直接将名等同于事物的名称、概念却是有欠考虑，直到上世纪 90 年代才由李先焜辨明。这也说明国内学界对符号学理论还需要一个学习消化的过程。

中国学界主流将现代符号学应用于名辩学的研究始于上世纪 90 年代中期。1993 年李先焜发表了论文《公孙龙〈名实论〉中的符号学理论》，文章依据皮尔斯与莫里斯的符号理论对公孙龙的《名实论》进行了剖析，指出公孙龙的“名”是“名称”，而非“概念”，因为公孙龙的语义理论属于指称论，只考虑名称的外延意义，而忽略了其内涵意义[②]，这也算是对胡绳生文章的一种修正，反映出中国学者对符号学研究的深化，这篇论文影响较大，常为国内学者称引。1989 年中国逻辑学符号学专业委员会成立，1994 年中国语言与符号学研究会在苏州大学成立，这两个学会对促进中国传统符号学研究有较大推动作用。如林铭钧、曾祥云、吴志雄的论文《从符号学的观点看先秦名学》（1995 年逻辑研究专辑)，1996 年逻辑研究专辑则有相关论文多篇，如陈克守《墨辩、因明与亚里士多德演绎逻辑比较》、周文英《〈公孙龙子〉中的哲学和逻辑思想》、曾祥云《〈指物论〉：中国古代的符号学专论》、王左立《公孙龙的名实观》、赵平《〈公孙龙子·名实论〉的指称观》等，分别从不同角度对中国古代名辩逻辑进行了探析。如林铭钧等的论文根据汉字的表意文字特征，指出名学之名并非对象本质属性的反映，汉字中的“名生于形”，名是对形的模拟，如“马”字是对马这种动物形象的模拟，因而名只是一种带“象”的观念，名的能指与所指之间存在着一定的因果关系，也即是说，现代符号学中的约定俗成说对先秦名学而言，是有一定的区别的；而先秦诸子探讨的名实问题亦并非现代意义中的概念与事物之间的反映与被反映的关系，因为当时的社会礼崩乐坏，名实散乱，名与所指对象间的确定性遭到了破坏，正名则是为了名与所指对象相符合；最后作者得出结论，即先秦名学中的“名”并非所谓的“概念”，

---

① 胡绳生、余卫国：《〈指物论〉：文化史上第一篇符号学论文》，《宝鸡师院学报》，1988 年第 3 期。

② 李先焜：《公孙龙〈名实论〉中的符号学理论》，《哲学研究》，1993 年第 6 期。

而是一种词项符号，先秦名学不是传统逻辑的概念学，而主要是关于词项符号的理论。这种精细入微的分析可谓鞭辟入里。

随着逻辑、语言符号学会的影响的扩大，从事先秦名辩符号思想研究的论著也越来越多。苟志效《先秦哲学的符号学致思趋向》（《学术论坛》，1995 年第 2 期），林铭钧、曾祥云《以符号学析“白马非马之辩”》（《学术研究》，1996 年第 2 期），李先焜《论先秦名家的符号学》（《湖北大学学报》，1995 年第 5 期）、《〈墨经〉中的符号学思想》（《湖北大学学报》，1996 年第 3 期）、《名辩学、逻辑学与符号学》（《哲学研究》，1998 年增刊），徐阳春《论中国古代正名理论的符号学意义》（第一届、第二届东亚符号学国际会议论文集）、《从符号学看中国古代名学》（《绍兴文理学院学报》，1998 年第 2 期），曾祥云、刘志生《名学与符号学》（《长沙电力学院学报》，1999 年第 1 期）等。其中，李先焜的论文是为数不多的对墨学符号学进行探析的论文，论文探析了墨经中的言语行为理论，指出“言（话语）”是墨经语用学的基本范畴，而“名”则同时具有符号性与行为性，《墨经》是将符号性与行为性结合起来论述的；墨家的正名学说不同于儒家的正名学说，墨家从精确表达思想的角度，从语言学、逻辑学和符号学的角度对“名”本身进行了分析，使正名超越了政治伦理范畴，成为名辩学的组成部分；而墨家的辩也超越了单纯的政治、伦理学范围，谈的是语言学、逻辑学与符号学的问题，特别是语义学与语用学方面的问题，具有逻辑语用学性质[①]。在《论先秦名家的符号学》一文中作者指出名家学派公孙龙对“名”的定义揭示出了名的符号性，名家在先秦诸子中是一个真正以研究“名”的符号为主的学派，作者还具体分析了邓析、尹文、惠施、公孙龙的符号学思想，尤为值得称道的是作者用元语言理论去分析公孙龙“白马非马”的命题，指出“非”不是“不属于”，而是“异于”之意，在这里“白马”和“马”理解为对象语言，而“非”则是元语言，这样理解“白马非马”的命题就非常容易了。

从上世纪的名辩符号学研究的状况来看，研究者非常集中，而且基本上都是有逻辑学专业背景的学者，这种现象说明先秦名辩符号学思想研究的领域并没有真正扩展开来，社会的前进和学术的发展迫切需要有更多不同学术背景的学者参与。新世纪以来，名辩之学的研究队伍有所扩展，但是研究主体依然以从事逻辑哲学的学者为主，间或有从事语言学研究的学者参与。

新世纪以来发表的名辩符号学研究的主要论文有张长明、曾祥云《从符号

① 李先焜：《〈墨经〉中的符号学思想》，《湖北大学学报》1996 年第 3 期。

学的观点看〈尹文子〉的名学》（《广东社会科学》，2001年第1期），曾祥云《〈墨经〉名学的现代解读——从语词符号的角度》（《长沙电力学院学报》，2002年第1期），杨文的《从符号学的角度看〈墨经〉名学》（《湖南科技大学学报》，2005年第2期），李瑾的《先秦诸子的名实论与符号学》（《山东教育学院学报》，2008年第2期），刘湘平的《从墨家的“名”论看起语言哲学思想》（《武汉大学学报》，2008年第6期），邹劼《〈公孙龙子〉中的语言学思想研究》（陕西师范大学2011届硕士论文）等，从研究现状我们可以看出其主要研究趋向是在向精细化方向发展，上述曾祥文、刘湘平、邹劼等人的论文皆从语言符号学角度切入，相对于上世纪90年代以来从逻辑符号学的角度切入来说，多少算是“另辟蹊径”，但是新世纪以来的研究总体上还是创见不多。

这里有必要要单独提出来的是朱前鸿的名学符号学研究。朱氏硕博阶段皆以名家符号学为主攻方向，先后发表了《从符号学看“指物论”》（《逻辑今探——中国逻辑学会第五次代表大会暨学术讨论会论文集》）、《以符号学析公孙龙子的〈指物论〉》（《学术研究》，1997年第2期）、《公孙龙子〈指物论〉逻辑哲学思想分析》（《学术研究》，2002年第1期）。作者后来在博士论文《先秦名家四子“名实”思想符号学分析》的基础上整理出版了《先秦名家四子》专著一部，将先秦名家四子作为一个学术流派，以符号学思想为发展脉络，进行细致入微的分析，而不是简单地用先秦的典籍去印证西方的符号学理论，其研究不仅有重要的学术意义，还有重要的方法论意义。如作者所言：“从符号学的角度探析先秦名家四子的名实思想，可以丰富对现代符号学的认识和方法论的认识，廓清中华民族特色的符号学思想，加深对我国古代逻辑思想和思想家的认识，同时，也可以为中国古代逻辑的研究提供新的方法论工具和研究案例。”[①] 在研究中作者也确实是这样做的，如在第三章中，朱氏系统探讨了公孙龙子“白马非马”的命题，并得出其符号学意义，论述可谓鞭辟入里，深刻精到；而对《指物论》符号学思想的疏解则更见作者绵密的思维及深刻的学术洞察力。总体而言，朱氏将名家符号学研究推向了一个前所未有的高度，值得肯定。

四、对名辩学符号思想研究的反思

从名辩符号学思想研究的回顾我们可以看出，先秦名辩符号学思想研究在

① 朱前鸿：《先秦名家四子研究》，中央编译出版社，2005年，第34页。

20世纪最后的十年取得了较大的成绩，但是新世纪以来其研究现状却不容乐观，基本上是对前期研究的重复或者细化，总体上缺乏创新。这其中一个重要的原因是研究队伍的学术背景较为单一，如主要研究者基本不超过十人，且多是逻辑学出身，间或有从事语言学研究的学者参与，但是为数极少，而且还有一个重要的现象即是研究队伍后继乏人。其中林铭钧已于2011年冬逝世，李先焜虽然研究水平很高，但年事已高，朱前鸿虽然年富力强，但是后来没有继续从事学术科研工作，近年来也很少有研究成果发表。由于从事研究的学者稀缺，加上主要研究者学术背景单一，缺乏交流碰撞，故而研究难以为继。笔者认为要想将这一课题继续深入下去，必须从以下几个方面继续拓展。

首先是研究队伍的问题。任何一门学术要想发扬光大，必须要有一批稳定的、成梯队状的学者群体。为此，必须加紧培养一批热爱这项研究并对名辩符号学有一定悟性的、能够稳定从事该项研究的研究队伍出来，如果没有研究队伍，那么一切都是白搭。

此外，鉴于前期研究者学术背景单一的问题，笔者建议要扩展研究者的学术背景，以宽容的心态吸纳具有不同学术背景的人参与这个研究，比如从事古代汉语的研究者、从事中国思想史的研究者，从事中国古代文学的研究者，他们分别有自己的学术兴趣和视角，看问题的角度肯定也各异其趣，思想的碰撞肯定会产生新的火花。

最后是研究范围的问题。从研究现状我们可以看出在对名、墨二家的符号学思想研究中，名家显然热于墨家，这种冷热不均的现象势必造成学术资源的浪费及研究空白的持续存在，因此新世纪必须加大对墨家符号学思想的研究力度，全面探讨墨家符号学资源，为丰富中国符号学思想研究服务，而从新世纪的研究中我们也窥见了一些端倪，但仍需扩大。

（作者单位：兰州大学国际文化交流学院）

孔孟符号学

祝　东

赵毅衡先生曾经从符号学角度给意识形态下了个绝妙的定义，即“一个文化的评价元语言”①，依此，孔孟儒家思想即是中国古代文化思想评价的元语言，绵延了几千年。而我们知道孔孟儒家在先秦只是诸子百家中的一家而已，司马谈的《论六家要旨》、班固的《汉书·艺文志》都只是将其列为先秦诸子中的一家，并无轩轾。但是汉以后儒家思想学说却升格为国家意识形态，定于一尊，个中奥秘，或许从符号学的角度可以管窥一二。

一、孔孟儒家符号思想的生成背景及主要观点

孔子生活的时代为春秋晚期，这正是中国奴隶制社会崩溃封建制兴起的时期，社会发生激烈的动荡与变化，其中最重要的莫过于周天子政权的衰落与各诸侯国的兴盛，这种政治形势改变了传统的社会政治文化模式，传统的礼乐征伐由天子出的政治格局变为礼乐征伐由诸侯出，文化上即是诸侯僭用礼乐，这就是后人指斥的“礼崩乐坏”的时期。

礼崩乐坏带来的直接后果是名实、礼乐淆乱的社会乱象。如孔子曾经慨叹“觚不觚，觚哉！觚哉！”（《论语·雍也》）“觚”本是行乡饮酒时用的礼器，有自己固定的形状，但是鲁国的贵族擅自做主，改变了这种礼器的形状，虽然“觚”的名字没有改变，但是其形状已经变化了，“名”与“实”已经不相符了，这是名实不符的物质文化层面。于政治伦理层面而言，名实不符的现实即是“君不君，臣不臣，父不父，子不子”（《论语·颜渊》），君臣之名与君臣之实不符，父子之名与父子之实不符，孔子作为西周礼乐文化的继承者和维护

① 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011年，第233页。

者，提出了以名正实的正名学说：

子路曰："卫君待子而为政，子将奚先？"

子曰："必也正名乎！"

子路曰："有是哉，子之迂也！奚其正？"

子曰："野哉，由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。"（《论语·子路》）

在孔子看来，如果名实不符的话，会造成一系列的社会政治问题，要解决当时礼崩乐坏的社会政治问题，必须由正名开始，通过正名来修复社会秩序，达到"正政"的政治目的。

于礼乐文化而言，情况也很糟糕，如孔子曾对弟子批评季氏曰："八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？"根据当时的礼乐规范，八佾是天子才能享用的舞乐，诸侯是六佾，大夫是四佾，士是两佾。季氏僭用天子的礼乐，与其身份地位不符，故而孔子深恶痛绝。又如"季氏旅于泰山"（《论语·八佾》）、"邦君树塞门，管氏亦树塞门；邦君为两君之好，有反坫，管氏亦有反坫。"（《论语·八佾》），根据祭祀的礼仪，大夫没有资格祭祀山川，但是季氏行旅祭于泰山，故是非礼之举；"塞门"与"反坫"本是君王才能享用的礼器，管仲作为臣子却僭越享用，这也是非礼之举。

正是因为当时的名实与礼乐皆出现了淆乱，所以出现了以孔子为代表的儒家学者的思考与研究，孔孟儒家关注的焦点也即是正名论与礼乐论两个基本方面。而无论是名实研究还是礼乐研究，都与符号学研究密切相关，如符号学家莫里斯言："符号研究兴趣最高的时期是在普遍进行社会变革时期，这一点是有启发的，如孔子时期，或希腊衰落时期……在这样的时期，人们借以生活在一起的符号开始丧失它们的明晰性和说服力，而适合于改变了的社会的新符号还没有产生。人们之间的交往不再是轻易的联系，因为新出现的意义同旧的意义相抵触。语言归于无效，文化象征成了问题，因为这些都不复能够认为是当然的东西。当符号不再好好为人服务的时候，人们就有意识地注意起符号来。"[①] 无论是器物层面的"觚"还是政治伦理层面的"君臣"、"父子"之"名"都不能够反映其"实"，而礼乐层面的"佾"、"旅"、"塞门"、"反坫"也都不能与文化等级对应，所以孔孟儒家开始对其文化符号进行思考，开启了中

① C·W·莫里斯：《开放的自我》，定扬译，上海人民出版社，1985年，第45页。

国古代符号思想研究的先河。儒家文化符号学思想基本上是从正名论与礼乐文化符号这两个维度展开的，现代符号学兴起后，学界对孔孟儒家符号思想的研究也基本上是从这两个方面着手进行的。

二、儒家正名学说的符号学思想研究

儒家正名学说开启了中国古代名辩学术的大门，道家、墨家、名家等学派也先后分别从自己的文化立场对名学进行了分析，名辩学说与逻辑学、符号学关系密切，因此无论是在符号学尚未推扬之前，还是从符号学传入国内以来，学界一般是将儒家的正名学说纳入名辩逻辑体系来进行讨论的，这其中不乏对正名逻辑符号学思想的发掘，如胡适 1917 年写出的《先秦名学史》，汪奠基《中国逻辑思想史》（上海人民出版社，1979 年），温公颐的《先秦逻辑史》（上海人民出版社，1983 年），周云之、刘培育的《先秦逻辑史》（中国社会科学出版社，1984 年），崔清田主编的《名学与辩学》（山西教育出版社，1997 年），周云之《先秦名辩逻辑指要》（四川教育出版社，1993 年），翟锦程的《先秦名学研究》（天津古籍出版社，2005 年）等，皆曾对以孔、孟、荀子为代表的儒家正名学说进行探讨，这对发掘儒家符号学思想多少有一定的帮助，但是其研究的目的并不是将其视为符号学研究的对象。真正把孔孟儒家名学纳入符号学研究视野还是上世纪 90 年代符号学研究在国内升温后的事情。

较早对儒家正名学说从符号学角度进行观照的是李先焜先生，他早在上世纪 90 年代就曾撰文探析过儒家正名学说中的符号学理论，指出名实关系实际上是一个符号（能指）与对象（所指）的关系。孔子深感当时社会上存在大量的名不符实的现象，于是提出了正名学说，孔子已经发现“名”作为一个符号如何用来恰当地指称一个实际事物是极端重要的事情，强调名（符号）要与表达的实严格对应，不允许用旧名去指称变化了的实；孔子认为每一个名都一个确定的规范，这个规范是概念性的东西，而是来自现实，如“觚”这个名（符号），它的概念（规范）应是一种上圆下方的盛酒器，一个对象要符合这个规范，才能用“觚”这个名（符号）去称呼它。儒家学派中继承和发展孔子正名学说的当数荀子，荀子在著作中有一百二十多处提到了名的作用，而且还有一篇“正名”的专论，荀子认为“名无故实，约之以命实，约定俗成谓之实名”，故而李先焜认为荀子是中国关于语言符号约定论的创始人。但是孔子的正名与荀子的正名观点是不一样的，孔子是“以名正实”，荀子是“制名以指实”，一个是复古的，一个是发展创新的。不仅如此，荀子的正名理论也表现出中国古

代语义理论上的指称论。荀子的“制名以指实”中的“指”可以指涉具体事物，也可以指涉抽象事物，因此作者最后认为儒家正名学说如果除掉其中的伦理与政治因素，完全是一种语义学理论，这种理论对儒家后学和非儒家学派的学者都产生了较大影响①。不仅如此，李先焜还细致分析了儒家正名学说与墨家正名学说的区别，指出儒家正名的目的在于恢复周礼，正名的标准也是周礼，孔子的正名实际上是严守古制，倒回历史的过去，是不符合历史发展精神的；而墨家的正名学说则是从准确表达思想的目的出发，从语言学、逻辑学、符号学的角度出发，对“名”本身进行分析，提出正确的名学原则，其正名理论超越了政治、伦理范畴，因此墨家的正名学比儒家的正名学说进步②。现在看来这种论述是经得起历史检验的，也得到了学界的认同和肯定。

相对于孔子的正名学说而言，荀子的正名学说更具系统性，其符号学思想亦更为学界注目。许艾琼曾撰文对荀子的正名理论的符号学意义进行深度发掘，指出荀子的“名”具有逻辑概念意义和语言符号意义，前者孕育着符号学上的观念论，后者则是符号学上的约定论；而荀子的“实”则是“名”的指称对象，这个对象可以是某个事物或者事物的类、事物的性质及其关系等；而荀子的“指”则是“指谓”之意，为概念论的产生提供了条件。不仅如此，作者还将荀子的正名理论与孔子的正名思想、公孙龙子的正名学说、后期墨家的正名理论及法家韩非的正名理论进行了对比，深入探析其异同特征。通过以上这些考察，笔者认为中国古代关于名实的讨论已经涉及符号学理论，包括符号性、指谓性及交际性问题，中国古代名学已经具有丰富的符号学理论。③ 从许艾琼的论述我们看出尽管国内学界关于孔孟儒家名学符号学思想的研究起步较晚，但是研究深度还是值得称许。

自本世纪以来，符号学在国内有了长足的发展，国内学界从事符号学研究的学者越来越多，由是也带动了先秦儒家名学符号学研究的发展。本世纪以来探析儒家名学符号学思想的文章亦逐渐多了起来，其中具有代表性的论文如张长明、李竞兴《荀子〈正名〉的现代解读》（《广东社会科学》，2002 年第 4 期），张长明《从符号学观点看孔子“正名”的意义》（《长沙电力学院学报》，2003 年第 4 期），彭锋《孟子论牛羊之别新解》（《孔子研究》，2004 年第 6 期），王寅《对“名实”与“能指所指”对应说的思考》（《外语与外语教学》，

① 李先焜：《中国——一个具有丰富的符号学传统的国家》，《江汉论坛》，1990 年第 1 期。

② 李先焜：《〈墨经〉中的符号学思想》，《湖北大学学报》，1996 年第 3 期。

③ 许艾琼：《荀子正名理论的符号学意义》，《湖北大学学报》，1993 年第 6 期。

2006年第6期)，李瑾《荀子的正名论与符号学》(《聊城大学学报》，2008年第2期)，李瑾《先秦诸子的名实论与符号学》(《山东教育学院学报》，2008年第2期)，曾祥云《荀子〈正名〉的现代解读——从语词符号的角度》(《湖南大学学报》，2009年第4期)，李葆嘉《先秦名论：认知－思辩论和伦理－权术论》(《南京师范大学文学院学报》，2010年第2期)等。这些研究对孔子、孟子、荀子等儒家学者名学符号学思想发掘的深化，如李瑾的对孔子等先秦正名学说的语言符号学思想解读，张长明对孔子、荀子正名论的语词符号学解读，彭锋从结构主义符号学角度剖析孟子语言符号学思想，深刻而新颖。而李葆嘉的论文则算是对20世纪先秦名学符号学研究的一次清算工作，作者指出由于学界急功近利或者对符号学消化不良，往往以西方符号学理论硬套先秦"名论"。先秦的"名论"皆不是语言学研究，先秦之"名"也可缕析为两大类：一派始于老子的认知－思辨意义上的"名(名称)"，一派始于孔子伦理－权术意义上的"名(名分)"。先秦"名论"中的"名－实"有两解，其一为指称之名与指称之物，其二为名分与实绩。此二者与结构主义符号学的"能指"(音响形象)和"所指"(概念)之间都不存在直接对应关系，由是印证了王寅"名实"不能与"能指所指"视为对应术语的论点①。这反映出随着国内符号学研究的深化，中国学者不再唯西方学术理论是举，开始细致辨析中西符号学理论、术语的异同，由被动接受到积极消化，再到主动思辨反思，这种研究的深入促进了中西符号学思想学术的交流与对话。

三、儒家礼学的符号学思想研究

儒家正名论的符号学思想是为了重新建构礼崩乐坏的社会秩序，根本目的是维系社会统治的平安稳定，其实施原则即是恢复礼乐文化系统。"文化是一个社会中相关的符号活动的集合"②，礼乐文化符号，即是通过一套礼乐文化系统来规范现实生活中的尊卑等级秩序，这一点墨家学者其实早有洞察："礼，敬也。贵者公，贱者名(按：名即民，古字通用)，而俱有敬慢焉，等异论也。"③"礼"是下级对上级、晚辈对尊长表示敬意用的一套行为规范，君长和细民都要遵循礼的等级秩序。"这种仪礼符号不是自然符号，而纯粹是一种社

① 李葆嘉：《先秦名论：认知－思辩论和伦理－权术论》，《南京师范大学文学院学报》，2010年第2期。

② 赵毅衡：《文学符号学》，中国文联出版公司，1990年，第94页。

③ 吴毓江：《墨子校注》，中华书局，2006年，第461页。

会约定"[1]，人伦日用都有"礼"的约定性与规范性，如前文所述的"佾"即有礼的符号意义，"佾"的数量具有不同的"礼"的意义。由此我们可以这样理解，"佾"是能指，是一套礼仪规范，这套礼仪规范的所指是社会的尊卑等级秩序，正是通过"佾"这套礼仪才将社会分成各个不同的等级，也即将能指分节，才产生了所指的分节。孔子所讲求的礼，其实就是通过确立、划分各种礼仪的能指，来规范社会，建立一套严密的社会等级秩序，也即通过区分能指，进而将所指区分开来。由是礼的双重分节导致了社会文化等级的差别，此观点在《荀子·非相》中亦有论述："故人之所以为人者，非特以其二足而无毛也，以其有辨也。夫禽兽有父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别，故人道莫不有辨。辨莫大于分，分莫大于礼，礼莫大于圣王。"礼的最大功能是区分辨别社会等级差别与异同，套用索绪尔符号学的观点即是能指分节造成了所指分节。随着国内符号学研究的发展，关于儒家礼学符号学思想的研究也逐渐多了起来。

对儒家礼学符号思想关注较早的为李先焜，他在《语言、符号与逻辑》中系统探讨了儒家经典《论语》、《孟子》、《荀子》及《礼记》中的符号学思想，指出礼仪符号的社会约定性特征，而《礼记·礼运》中的"故礼义也者，人之大端也"，"是故圣人作，为礼以教人，使人以有礼，知自别于禽兽"（《礼记·曲礼上》）与卡尔西"人是符号的动物"有异曲同工之妙，因为礼仪本身也是一种符号，礼是社会的一个符号系统，最后得出"人是礼仪的动物"这一结论[2]。对儒家礼文化符号思想解读的还有袁眉的《礼文化和汉语系统》（《全国语言与符号学研究会第五届研讨会论文集》），罗嘉丽的《论仁与礼、礼的稳定与变革的关系》（《孔子研究》，2007 年第 3 期），孙亚丽的《〈论语〉中的"礼"》（《四川文理学院学报》，2011 年第 1 期）。其中罗嘉丽的论文值得一提，作者取《论语》、《孟子》、《荀子》、《礼记》等儒家经典文本为研究对象，利用索绪尔对符号结构和特性的阐述来审视儒家仁和礼的结构，指出儒家的仁礼结构实质上也是一套符号系统，仁与礼的关系是相辅相成的，仁自身含有实践性质，礼则是仁的外显形体，礼作为一种符号具有较强的稳定性，礼仪背后反映的价值观念与品德思想是儒家判断礼仪是否该延续下去的重要准则[3]。

儒家礼学符号学思想研究是一个新起的研究领域，尽管该领域研究文章不

---

① 李先焜：《语言、符号与逻辑》，湖北人民出版社，2004 年，第 436 页。

② 李先焜：《语言、符号与逻辑》，第 445～452 页。

③ 罗嘉丽：《论仁与礼、礼的稳定与变革的关系》，《孔子研究》，2007 年第 3 期。

多，但是从研究现状来看已经初具规模，研究人员除了李先焜外，皆较为年轻，学术背景也各不相同，研究旨趣各异，相信他们在不久的将来还会继续将此项研究推向前进。

四、对孔孟儒家符号学思想研究的反思

相对于易学符号学与名家符号学研究而言，孔孟儒家符号学思想研究显得相对单薄了一些。而我们知道，孔孟儒家学术思想一度是中国文化的元语言，延续了千年之久，对中国文化思想产生了不可估量的影响，我们可以肯定地说孔孟儒家符号学思想的研究与其历史地位是极不相称的，必须加大对这一领域的研究力度，以期从根本上揭示中国符号学思想的基本精神特征。

纵观对孔孟儒家符号学思想研究的现状可以发现，首先在研究格局上，对孔子、荀子的符号学思想研究相对成熟一点，而孟子的符号学思想研究却远远不够。孟子作为儒家学说的亚圣，其著作的理论深度与高度自不必云，亦蕴涵着丰富的符号思想，诸如孟子“知人论世”理论与符号学中文本释义的语境理论之间的关系，“以意逆志”理论与语用学之间的关系都亟须深入研讨，惜之尚无相关论著探讨。

孔孟儒家语用学符号思想的研究应当是个大课题。儒家学说整体上偏重于伦理实践，孔孟皆曾不遗余力地游说诸侯，也是为了宣传其政治学说，恢复儒者心中的社会秩序，其落脚点为社会实践。儒家符号学的重心在于对符号理论的运用，这中间以“礼”学思想最为突出，儒家的“礼”学贯穿与人伦日用之中，举凡衣食住行皆与礼相关，都要相应地规定，也即是说整个社会生活皆有一套人为规定的符号系统，人就生活在这个系统之中。并且这套礼学符号系统在当今社会依然有活力，诸如宾主、尊卑座次问题，皆是礼学符号思想的现代延续，其积极意义与消极意义都需要探讨并作出价值评判，这对推动中国符号学的发展以及认识中国人的文化心理都有重要的意义。

（作者单位：兰州大学国际文化交流学院）

老庄符号学

祝　东

道家在学术上兼采名、墨、儒、法诸家之长，故而指约易操，事少功多，自成一派。司马谈《论六家之要旨》云："道家使人精神专一，动合无形赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。"[①] 老庄的言意之辩及名学观皆富含符号学思想，亦为方今学界所瞩目，试析如下。

一、老庄符号思想概述

老子的代表作后人结集为《老子》，为先秦道家学派的奠基之作，它同时也富含丰富的符号学思想。《道德经》第一章即云："道，可道，非常道。名，可名，非常名。无名，天地始；有名，万物母。"

在老子观念里面，"道"是指支配宇宙万物运动变化的普遍规律，万物是变化的，但是其规律是不变的，这就是"常"，如朱谦之言："盖'道'者，变化之总名。与时迁移，应物变化，虽有变易，而有不易者在，此之谓常。"[②] "常道"属"形而上"的思维，它可意会，但不可言说；再者，天地之间，本来无名，语言文字的产生，是人类为了联系沟通的需要而发展起来的，事物在变化，名称也随之变化，而那种永恒不变之名，即是"常名"。老子认为，"道"如果能够言说，就不是"常道"，"名"如果能够叫得出来，那就不是"常名"。因此，老子在这里提出来的问题，即是思维与存在的问题，即是名与实的问题。"常道"莫可名状，故无"常名"，也即是没有名称，也即是老子所

① 司马迁：《史记》，中华书局，1959 年，第 3289 页。
② 朱谦之：《老子校释》，中华书局，1984 年，第 4 页。

说的“道隐无名”，无名则道不可言知。能指制造所指，没有能指也就没有所指，没有万物之名，也就难以区分万物，也即有名万物之始。

“无名，天地始”，所谓“始”，《说文》曰：“女之初也。从女台声。”女之初，即是女子初潮，男女性别特征开始出现分别，因此“始”当解释为“分野”。此即是说万物没有名称的时候，是天地混沌初分之时。“有名，万物母”，所谓“母”，《说文》曰：“牧也。从女，象褭子形。一曰象乳子也。”由此“母”当训作化生养育。此即是说有名之时，乃是人类化育出来之后的事情。各种事物之“名”，正是人类语言符号出现之后的产物，没有人类的语言符号，当然无所谓名的存在。语言符号是人类抽象思维的产物，它作为一种交际工具，是人类思维对自然和社会规律的反映。

语言符号随着人类社会的发展而产生并逐渐丰富，人类亦根据事物的不同性质而制定了不同的名称符号，即《道德经》所云：“始制有名。名亦既有，天将知止。”（三十二章）名称是根据事物的性质制定的，维系一个事物的性质则是其限度，如果事物超出其限度，那么其性质会随之发生改变，名亦将随之变更，否则，能指与所指将不能对应。

此外老子还认为人类欲望的膨胀与“名”的发展有关，在前面我们论述儒家符号学思想的时候指出名学一个重要特征即是通过划分能指（不同的名）来区分所指（不同的尊卑秩序），达到双重分节的目的。社会等级由是日趋明显，人人都想力争高位，欲望膨胀无限，面对这种现状，老子提出无名以对的主张：“化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将无欲。不欲以静，天下将自定。”（三十七章）

由于万物生长发育，最后贪欲萌发。如何治理贪欲，老子的药方是“无名”，没有了名分等级，人们也就不去争斗了，社会也就安定下来了，于是天下太平，所以老子认为名是人类欲望膨胀、社会纷扰的根源，必须去除。诚如陈鼓应先生云：“这原始质朴的‘道’，向下落实使万物兴作，于是各种名称就产生了：定名分，设官职，从此纷扰多事。老子认为‘名’是人类社会引起争端的根源，庄子也说：‘名也者，相扎也。’因此老子要人当知止足。”[①] 在“名学”上，老子与庄子的观点是相同的，当然庄子还要其独特的符号学思想。

《庄子》一书虽为先秦道家哲学思想的重要载体，但是也蕴涵着丰富的语言学符号学思想。首先，《庄子》一书较早注意到语言符号的能指与所指结合的问题。《庄子·天道》篇中说：“世之所贵道者书也。书不过语，语有贵也。

① 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局，1984 年，第 197。

语之所贵者意也，意有所随。意之所随者，不可以言传也，而世因贵言传书。世虽贵之，我犹不足贵也，为其贵非其贵也。故视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也。悲夫，世人以形色名声为足以得彼之情！夫形色名声果不足以得彼之情，则知者不言，言者不知，而世岂识之哉！”庄子认为，世俗之人，见识浅薄，认为语言文字可以通心达意，并以语言文字为贵，殊不知语言文字之贵在于它所含有的思想意义，但是现实之中，人们却搞错了对象，以语言文字、形色名声为贵，而不能忘记形名声色求其义理，即意义内涵。庄子在这里实际上主张的是“所指优势”，能指不过是借以把握所指的一个工具而已，可惜的是世人居然奉形色声名这些能指为圭臬。这和道家代表人物一贯的符号主张是一致的，即认为人类认识的主要目的是要借助于能指而超越能指，领会所指的意义。这种思想又根植于一种观念：能指不足以表达所指，能指是一种蹩脚的工具。这其实过分夸大了语言符号系统在表达意义上的消极之处。索绪尔认为语言符号是一个系统，由所指（概念）和能指（音响形象）两个部分组成，语言符号能够传达意义是因为能指与所指具有某种对应关系，“如果我们从符号的整体去考察，就会看到在它的秩序里有某种积极的东西。语言系统是一系列声音差别和一系列观念差别的结合，但是把一定数目的音响符号和同样多的思想片段相配合就会产生一个价值系统，在每个符号里构成声音要素和心理要素间的有效联系正是这个系统。所指和能指分开来考虑虽然都纯粹是表示差别的和消极的，但它们的结合却是积极的事实；这甚至是语言唯一可能有的一类事实，因为语言制度的特性正是要维持这两类差别的平行”。[①] 从积极意义的角度考虑，在一个语言系统之内，所指与能指一一对应，语言就能够准确传达出意义，也即“形色名声为足以得彼之情”；但是若从消极意义的角度考虑，语言是记录概念的符号，针对同一事物，不同的人可能会形成不同的概念，“异名同实”（《庄子・知北游》）的现象是存在的，所以反应事物的形名声色有时并不能与概念对应，“夫形色名声果不足以得彼之情”，那么这个时候胶着于语言文字就是不对的。庄子不仅认为符号的能指与所指不能有效对应，甚至认为语言根本不能传达意义，《庄子・天道》篇斫轮之人以己为例，指出斫轮之术，只能意会，不能言传，因为语言不能准确有效地传达出意义，所以他的斫轮技艺不能传给其子。由是观之，桓公所读之书，只是古人的语言文字，但是这些语言文字并没有真正传达出古之圣人的思想，所以桓公所读为古人之糟粕。庄子借此寓言，意在说明语言文字并不能有效传达人类的思想，也即是

① 索绪尔：《普通语言教程》，高名凯译，商务印书馆，1980 年，第 167 页。

说语言符号系统内部的能指并不能准确传达出概念意义。当然，庄子夸大了语言符号系统的消极意义，是不可取的。

其次，《庄子》一书注意到了符号的任意性问题。是什么力量将表意引向某种特定对象的特定意义上去呢？符号与意义究竟靠什么互相连接？庄子对这一问题进行了探析。《庄子·齐物论》指出："可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢诡谲怪，道通为一。"在庄子看来，对与错，事物为什么这样，为何又不是这样，都没有一个定论，其主要原因在于"道行之而成，物谓之而然"，一条道路之所以会成为"这样一条"道路，是由于走的人多了，自然就形成了；天下万物的名字之所以会成为"这样一个"名字，是由于人们都这样称呼它，自然就形成了。比如说做屋梁的"莛"与做舍柱的"楹"，丑人和美女，以及诡辩、狡诈等等，皆是人们称其如此才如此的，其内部本来就没有一定的规律。如果当初丑女名叫西施，那么西施也就不会是美女的意思，这就是符号的任意性，也即是连接符号与意义的纽带，如索绪尔言："能指与所指的联系是任意的，或者，因为我们所说的符号是指能指和所指相连结所产生的整体，我们可以更简单地说：语言符号是任意的。"① 在索绪尔看来，符号的能指与所指的关系既是社会习俗所规定的、武断的，又无需理据的，符号与其意义的结合方式是任意的，不可论证。既然语言符号与其所表达的意义之间的联系是任意的，那么任何概念都可以用任意一个语言符号来表示。"以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也。"(《庄子·齐物论》) 指与非指，马与非马，皆是相对的、任意的，那么天地之间任何一个概念都可以用"一指"来表示，世间万物都可以用"一马"表示，因为语言符号的能指与所指的连结是任意的。

第三，《庄子》还涉及符号中的所指优势问题。所谓"所指"即是"在符号系统中被能指划分并指明出来的意指对象部分"。② 符号的功用是用能指指明所指，所指是符号过程的目标或对象，"大部分科学的、理性的，'日常的'符号现象都是所指优势"。③ 庄子看到了这一现象，《庄子·外物》篇中有云："筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，

① 索绪尔：《普通语言教程》，高明凯译，商务印书馆，1980年，第102页。
② 赵毅衡：《文学符号学》，中国文联出版公司，1990年，第17页。
③ 赵毅衡：《文学符号学》，第19页。

得意而忘言。”鱼篓是捕鱼的工具，捕到鱼之后，就会忘掉鱼篓；兔网是捕兔的工具，捕获了兔子，就会忘掉兔网，同理，语言是传达意义的工具，得到意义之后，就可以忘掉语言。因为语言是交流思想、表达意义的符号系统，一旦意义交流得到实现，能指则会退让。如朗格所言：“比如一个词，它仅仅是一个记号，在领会它的意义时，我们的兴趣就会超出这个词本身而指向它的概念。一旦我们把握了它的内涵或识别出某种属于它的外延的东西，我们便不再需要这个词了。”①

总之，《庄子》一著虽然没有用到符号学这一的名词，但确实含有丰富的符号学思想，由以上几例可见一斑，《庄子》的符号学思想值得继续探讨。

二、老庄名学观的符号学思想研究

无论老子还是庄子，都曾在著作中对名学进行了探析，名学是中国逻辑学的重要组成部分，而逻辑学与符号学又紧密联系，因此早期对老庄的名学研究多少涉及老庄的符号思想，如胡适的《先秦名学史》中就有专门的一章《庄子的逻辑》来探析庄子的逻辑思想，伍非百先生的《中国古名家言》也有专章诠释庄子的《齐物论》的名辩思想②。新时期以来，学术研究百花齐放，名辩逻辑学研究兴盛，诸多名辩逻辑学研究著作中亦曾有涉及老庄名辩思想，如汪奠基的《中国逻辑思想史》（上海人民出版社，1979 年），专章探讨道家无名论的逻辑思想，李匡武主编的《中国逻辑史・先秦卷》（甘肃人民出版社，1989 年）中亦有专节论述老子、庄子的名辩逻辑思想，周云之《先秦名辩逻辑指要》（四川教育出版社，1993 年亦曾论及老、庄名辩逻辑思想），崔清田主编的《名学与辩学》（山西教育出版社，1997 年）亦有专章论述老庄的辩学思想，翟锦程《先秦名学研究》（天津古籍出版社，2005 年）有专章研究老子、庄子的“无名”思想。然而以上研究主要是基于逻辑学的研究，而非着眼于符号学研究。

符号学作为一门独立的学科勃兴于上世纪 60 年代的欧美等国，而中国真正成规模的符号学研究是 20 世纪 80 年代的事情。“由于中国文化传统具有极为丰富的符号学内涵，因此根植于这种文化背景中的中国符号学研究，从起步

① 苏珊・朗格：《艺术问题》，滕守尧、朱疆源译，中国社会科学出版社，1983 年，第 128 页。
② 伍非百：《中国古名家言》，中国社会科学出版社，1983 年，第 633 页。

就显示出与众不同的勃勃生机。”[①] 老庄名辩学的符号学思想中就蕴涵着丰富的符号学思想，亦为中国学者所发掘。

上世纪较早观照道家名学中的符号学思想的是林铭钧、曾祥云、吴志雄的《从符号学的观点看先秦名学》（《自然辩证法研究》，1995 年第 11 期增刊）一文，稍后徐阳春《从符号学看中国古代名学》（《绍兴文理学院学报》，1998 年第 2 期），曾祥云、刘志生《名学与符号学》（《长沙电力学院学报》，1999 年第 1 期）等论文，这些文章在探析先秦名学与符号学的关系时皆曾涉及老庄的名学符号思想。如徐文通过研究指出，老子总体上持名实相对性的观点，老子尽管认为道不可名，但是并不主张无名，因为万物有声、形、色可以感知，故而人们可以制名。“始制有名”（《老子》第三十二章），老子阐明名实的相对性主要基于人类受认识能力的局限性，人类能够把握特定对象的某一方面，但是不可能将认识到的每一方面在某个名的意义中都反映出来，因为不管哪个名的意义都只是从特定的角度去反映特定的对象，所以名实关系具有相对性。[②] 这种观点是对传统老子无名论的反驳，认为老子并不是绝对认为名不能反映实，而是认为名能部分片面地反映实，名实的关系是相对的，而不是绝对的。这样的观点具有一定的意义。

本世纪以来，符号学研究趋于繁盛，研究论文亦逐渐增多，其中具有代表性的论文有黄尚文《老子的名实思想、语言观及其影响》（《零陵学院学报》，2004 年第 5 期），王寅《对“名实”与“能指所指”对应说的思考》（《外语与外语教学》，2006 年第 6 期），曾祥云的《中国古代名学论略——从语词符号的角度》（《学习论坛》，2008 年第 6 期），李瑾的《先秦诸子的名实论与符号学》（《山东教育学院学报》，2008 年第 2 期），李葆嘉的《先秦名论：认知－思辨论和伦理－权术论》（《南京师范大学文学院学报》，2010 年第 2 期）等。

如黄尚文研究指出老子的名实思想中已经形成了比较系统的语言观，它一方面肯定了语言在人类认识交流中的积极作用，另一方面对语言的消极性、局限性作了超前论述，指出语言并不能穷尽事物的本相，人类必须借助语言之外的直观体悟去领会世界万物的奥妙，而老子的名实思想和语言观对中国语言学、民族文化心理等都产生了深远影响[③]。文章从语言符号在反映客观世界的积极、消极层面入手，探讨了老子的名学观的语言符号思想，一反前人专注于

---

① 王铭玉、宋尧：《中国符号学研究 20 年》，《外国语》，2003 年第 1 期。
② 徐阳春：《从符号学看中国古代名学》，《绍兴文理学院学报》，1998 年第 2 期。
③ 黄尚文：《老子的名实思想、语言观及其影响》，《零陵学院学报》，2004 年第 5 期。

老子对语言符号消极性的认识而忽略老子对于语言符号积极性的探求的研究趋势，具有一定的意义。李瑾对老庄名学的进一步探析指出庄子对老子的名学进行了深化拓展，庄子并非要废除语言符号系统，而是要借助语言符号来达到超越符号的意义[①]，亦是破除了传统上偏执于老庄语言符号消极意义的研究现状，显示出研究者开阔的学术视野与学术锐气。

三、老庄言意之辩的符号学思想研究

西方符号学家莫里斯等人皆认为符号学有四个源头，即语言学、逻辑学、修辞学和解释学[②]，无论是儒墨两家的名学还是道家的名学，都与逻辑学关系密切，而道家的言意之辨则与语言学联系紧密。

较早从符号学的角度探析庄子言意思想的是余卫国先生，其《庄子的言意思想浅说》一文认为庄子的言意思想奠定了中国古代语言符号学的基础，对魏晋言意之辩乃至中国传统哲学文化思维方式都产生了深远影响，指出庄子的“言”具有“意指”涵义，而意则指意义，言与意的关系基本上相当于索绪尔的能指与所指的语言符号关系，言意关系就是语言符号问题，“得意忘言”是庄子言意思想的重要组成部分，语言符号是传达意义的工具，意义的实现，有赖于语言符号，但是不能拘泥于符号，“一切尽在不言中”才是庄子言意思想的最后归宿[③]。

此后随着国内符号学理论的译介与引进，试图用从符号学的角度对老庄言意之辩进行探析的文章逐渐增多，其中较有代表性的文章如刘宗棠《“言，意，象”新论——“言意之辩”与符号学》（《贵阳师专学报》，1993 年第 4 期），黄河《庄子“言”、“意”关系的符号学分析与文学语言的基本特征》（《曲靖师专学报》，1997 年第 3 期），胡建次、邱美琼的《庄子的言意论与符号学的能所观》（《抚州师专学报》，1999 年第 4 期），袁正校、何向东《得意忘言与言意之辩——兼论中国文化的符号学特征》（《西南师范大学学报》，1999 年第 2 期）等。皆从符号学的角度探析老庄言意之辩的意义，研究逐渐深入，并上升到中国文化层面，言意之辩中的贵意论对中国文化思维习惯产生了极其深远的影响，而怎样从符号学角度进一步追问贵意论的地位、作用、功能等则是需要

① 李瑾的：《先秦诸子的名实论与符号学》，《山东教育学院学报》，2008 年第 2 期。
② 茨维坦·托多洛夫：《象征理论》，王国卿译，商务印书馆，第 12 页。
③ 余卫国：《庄子言意思想浅说》，《宝鸡师院学报》，1989 年第 3 期。

我们继续探讨的问题[①]。

新世纪以来，应用符号学理论探讨老庄言意之辩的论文逐渐增多，这其中较有代表性的文章有很多，诸如张小琴的《试析庄子的言说方式》(《陕西师范大学学报》，2001 年第 1 期)，刘颖倩《庄子"言意说"与索绪尔"能指、所指"说比较》(《华南师范大学学报》，2002 年第 1 期)，郭莉《从语用学的角度重析庄子的语言观》(《伊利教育学院学报》，2002 年第 2 期)，罗维明《老庄之道与言意之辨》(《广州大学学报》，2003 年第 3 期)，雷缙碚《"能指"、"所指"与"天地一指"——庄子与索绪尔语言学想通之处》(《重庆三峡学院学报》，2004 年第 3 期)，汪振军《中西美学视野中的言意观——以庄子和符号学为例》(《郑州大学学报》，2004 年第 5 期) 等。由中我们可以看出国内学者的研究角度走向精细化，如郭莉的论文从语用学角度切入，不再作泛泛之论。此外从这些学者的论著中我们可以看到随着中国符号学研究的深入，我们对国外符号学理论不再停留在"拿来"的层面，而进入"比勘"的高度，一方面深度挖掘中国文化典籍中的符号学思想，一方面试图找寻其独特的中国特色，如上述刘颖倩的论文就很具有代表性；而黄河的论文则上升到符号美学的高度，指出其对中国文学艺术审美特征的影响，可谓高屋建瓴。

四、余论

通过梳理老庄符号学思想及其研究现状，我们可以发现学界目前对老庄名学符号学思想以及言意之辩的符号学思想研究得较为深入，研究成果也较为突出。从研究者的学理背景上，我们可以看出从事老庄名学符号学思想研究的学者的出身基本上集中在逻辑学哲学领域，而对言意之辩的符号学思想进行研究的学者基本上出身于语言学领域。诚然，术业有专攻，有不同学术背景的学者看问题的角度和方法肯定会各有特色，但是由于现代学术走向专精化，学者的综合素养或许没有前代学者高，在其所属的学术领域或者会有发言权，但是一旦超出其领域就容易失去发言权。而老庄作为中国文化思想的一个重要源头，对中国的文学艺术、思维习惯等都产生过深渊影响，其符号学思想的影响是多方面的。因此，要想提升对老庄符号学研究的高度、拓展其研究的宽度，亟须具有不同学术背景的学者参与进来，全方位多角度挖掘老庄符号学思想，特别

① 袁正校、何向东：《得意忘言与言意之辩——兼论中国文化的符号学特征》，《西南师范大学学报》，1999 年第 2 期。

是老庄符号学思想的现代意义，如老庄的无名思想对现代符号横流的社会弊病的救治作用。如现代中国人对奢侈品的狂热追求与过度消费问题等，这种现象被当代学者赵毅衡先生认为是正在进入以追求符号价值为主的“异化符号消费”时代，而这种过热的追求迟早会引发符号灾难，灾难过后，人类或许会认清符号的本质，摆脱对符号的过度依赖而过上一种本真的生活[①]。而老子的无名思想也是有感于当时社会诸侯乱政、过度追求权力符号的社会现实而得出的，他提出“无名”思想是为了消解人类无限膨胀的符号欲望，让人类回归心灵的宁静与自适。此二者之间有诸多相似之处，因此挖掘老子无名思想的符号学意义对调解现代符号学危机是有积极意义的一件事情。又如老庄言意之辩及其文本本身的语义问题对中国传统美学思想、民族文化心理建构的作用等，也亟须我们深入探讨。

（作者单位：兰州大学国际文化交流学院）

① 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011 年，第 380～382 页。

《文心雕龙》符号学

张劲松

一、《文心雕龙》的符号学研究

六朝时代刘勰的《文心雕龙》以其“体大虑周”而被认为是古代中土理论性和系统性最好的文艺评论之书。故历来研究者，已可谓汗牛充栋矣。然自来学者，多注意剖析其创作和鉴赏之论，而从整体上探讨其所蕴涵之符号学特质者则较少。80年代以来，泰西符号学传入中土，始有学者注意到《文心雕龙》的符号学指向。不过，专论文章却较少。冯宪光《文心雕龙的符号学问题》。该文围绕“文”和“心”的沟通对刘勰“文心”之“文”的符号特质作了较有意义的论述。如文中说：

“中国传统符号学认识的特点是把语言、符号与人的“心”的自主性活动和这一活动的复杂过程结合起来，研究语言的意义表达。杨雄说：“故言，心声也；书，心画也。”语言和文字都来自心灵、显示心灵的声音和图形。这也是《文心雕龙》对语言、符号的重要认识。刘勰所论的人类之“文”则是全社会共有的符号体系和语言的结构体系，强调了符号结构、语言结构的社会客观性。”[①]

此处借论刘勰谈艺而能触及中土文化所独有的符号学意识，甚是中肯。冯文还特别指出《文心雕龙》“原道”、“征圣”、“宗经”所表达的“中国传统语言、符号观，显示着中国长期封建专制的社会统治制订和推行一种语言、符号的权力结构”。[②] 这是很有见地的，盖说到中国古代阐释话语对权力的依附性。

① 冯宪光：《文心雕龙的符号学问题》，《重庆师范大学学报（哲社版）》，2004年第1期。
② 《文心雕龙的符号学问题》。

二、文“心”之结构与符号学特质

《文心雕龙》的作者并无西方符号学的思想，但其所撰却实际上规范和确定了古代文论批评话语的符号学系统。甚至可以说刘勰构建了古代中国谈艺的“符号结构主义”的思维。概而言之，此书显示出至少三层符号结构：(1) 在叙事模式上以儒家礼乐文化为“元符号”的撰述中心和话语依托，构成梯级叙述，体现出对古代中土日益深入人心的等级符号思维方式的膜拜和崇敬。(2) 对各种文体的分类描述本身反映了话语“规约性”的形成和某种程度的“释名”的固定化。这形成本书的次级符号结构。通过这种命名活动，各类文体和全书总体的符号意识相连贯，“符号成了表象的样式”。[①] (3) 关于先秦以来积累的对创作现象和艺术表现方式的阐释“章义”，构成对传统艺术的微观的文学释义。在这个过程中，刘勰阐述了一系列的谈艺话语的诗性的文本特征。

刘勰《文心雕龙》之所以能以结构符号的层次体现来撰写，盖其已有一种古代的“符号”意识。如《原道》篇所云“故形立则章成矣，声发则文生矣”。[②] 所谓“形”、“声”者，盖已有文化符号的指向。而在《明诗》篇中，刘氏更明确意识到“诗”这个符号标记问题。其云：“诗者，持也，持人情性；三百之蔽，义归无邪；持之为训，有符焉尔。”[③] 此所言之“符”者即是一种文化标识的符号身份。“诗”——“持”的定义也就是诗之所以为“诗”命名的符号定义了。在古代文人中，也许这是最清晰谈到诗命名的文化代码象征了。《文心雕龙》的“命名”本身亦有提高文学地位的符号身份意义。其《序志》云：“夫‘文心’者，言为文之用心也。昔涓子《琴心》，王孙《巧心》，心哉美矣，故用之焉。古来文章，以雕缛成体，岂取驺奭之群言雕龙也。”

可见，刘勰取名是经过精思考虑的，他似乎在努力寻找有别于曹丕、陆机等论文的“命名”。他从《琴心》、《巧心》等书名得到某种启示，以“言为文之用心”重新标记了文学批评著作的称呼。“文心雕龙”给人一种比较新颖和玄妙的感觉，容易给人一种神秘感。而符号的神秘有利于它的被尊崇。而文之“心”亦具有符号集合的象征性。文学的符号的象征地位与被解释的品位由此都提高了，它意味着文学理论这个符号自我的觉醒。

① 福柯：《词与物》，莫伟民译，上海三联书店，2001年，第171页。
② 刘勰：《文心雕龙》，范文澜注本，人民文学出版社，1958年，第1页。
③ 刘勰：《文心雕龙》，范文澜注本，第65页。

不过，须注意者，在《文心雕龙》看似复杂的体系和玄妙的话语下，全书的结构层次和符号自我依然是简明而有所循范的，即在儒家礼教尊卑秩序的这个“道”的规范下，将所有“文”之特征纳入这个系统，从而形成全书的叙事结构模式。《原道》、《征圣》、《宗经》、《正纬》就是对儒家礼教思想的崇拜。历来论者对所谓的“道”分析较多，但多从自然和文艺的角度来阐释，而忽略了这个“道”是属于儒家礼乐秩序的。此“道”绝非老庄之“道”，其所重在“高卑定位”和孔子对文艺的礼乐规范的贡献：“爰自风姓，暨于孔氏，玄圣创典，素王述训，莫不原道心以敷章，研神理而设教，取象乎《河》、《洛》，问数乎蓍龟，观天文以极变，察人文以成化；然后能经纬区宇，弥纶彝宪，发挥事业，彪炳辞义故知道沿圣以垂文，圣因文以明道，旁通而无滞，日用而不匮。《易》曰：‘鼓天下之动者存乎辞。’辞之所以能鼓天下者，乃道之文也。”①

可见刘勰所原之“道”绝非玄之又玄之“道”，它就是儒家礼教之道。“圣因文以明道”无疑表明文学依附于儒道，肩负载道任务的文化符号地位。因为“使整个古典认识型成为可能的，首先是与秩序认识的关系”。② 故道立则本定。这是刘氏论文之根底。后之叙事顺序必然要以宗儒家之经典为阐释的规范。体味圣人之论文话语为文评的学习楷模。排斥异端邪说，以儒家思想为正统，这是刘勰真正的文之“心”宰。盖“人有思心，即有言语，既有言语，即有文章，言语以表思心，文章以代言语，惟圣人为能尽文之妙，所谓道者，如此而已”。③ 这是刘勰原道的思维方式。追随源流，一切自然，心圣言立都必须归宿于儒道圣人。刘氏是孔子的门徒，他非常崇拜孔子，其《序志》言梦孔圣故事：“予生七龄，乃梦彩云若锦，则攀而采之。齿在逾立，则尝夜梦执丹漆之 礼器，随仲尼而南行。旦而寤，乃怡然而喜，大哉！圣人之难见哉，乃小子之垂梦欤！自生人以来，未有如夫子者也。而去圣久远，文体解散，辞人爱奇，言贵浮诡，饰羽尚画，文绣鞶帨，离本弥甚，将遂讹滥。盖《周书》论辞，贵乎体要，尼父陈训，恶乎异端，辞训之奥，宜体于要。于是搦笔和墨，乃始论文。”④

这段话表明了《文心雕龙》乃规范文评诗话于孔门一家，评论亦遵循于礼教之规训。这是文学评论自觉被纳入权力等级的秩序。故有“唯文章之用，实

① 刘勰：《文心雕龙》，范文澜注本，人民文学出版社，1958年，第2～3页。
② 福柯：《词与物》，莫伟民译，上海三联书店，2001年，第96页。
③ 黄侃：《文心雕龙札记》，中华书局，1962年，第3页。
④ 刘勰：《文心雕龙》，范文澜注本，第725页。

经典枝条"的卑微。这是儒家等级思想"思不出其位"在文艺言说中的贯彻。儒家的中国，随着礼治等级化的政治文化的日益成熟，符号等级的文本特征弥漫和渗入社会每个角落。从君主到官僚，各种等级标识加深了全社会对礼治政治的遵循和内化。这个过程最终导致士大夫和一般民众认同了这个等级社会的符号自我，而文艺的话语自然皈依这个言说之"原"。《文心雕龙》的所谓"虑周"正是以儒门礼治的等级秩序来构建全书系统的：先以道、圣、经、纬为指导思想，然后依次论文体，再述创作和鉴赏，层级结构较为明显。这也正是等级尊卑的儒家思想的体现。即刘勰所云："盖《文心》之作也，本乎道，师乎圣，体乎经，酌乎纬，变乎骚：文之枢纽，亦云极矣。"[①] 汉代以降，文人著述中带有总结性和理论性的著述多以儒家礼教为宗，如司马迁《史记》的体系就是遵循儒家的秩序和规范。刘勰所撰乃是在一个"文学的自觉时代"里对先秦至六朝以来的文学理论作一个通史性质的总结，其地位恰如史家之子长。这种指导性符号意识的确立也就使其论文谈艺的各章与总体构思形成一种"相似性"。即儒家礼文化为主导性的解释意识的渗透。

文体分类论述相当于一种文化符号的标识，确认各类文体的符号文本特征。在具体论述中加深符号的"规约性"。章学诚言其"笼罩群言"就是看到了刘勰的用意。[②] 总体指导思想一经确立，就必然诞生一个符号的分类。这证明了福柯所说的"当人们论及给复杂自然物以秩序（一般的表象，如同它们在经验中所给予的）时，人们必须构造一个分类学，而要做到这一点，又必然确立一个符号体系"的真理性。[③] 各类文体的分章专论实际上是一个个"文本符号"特质的阐述。他在《序志》中云："若乃论文叙笔，原始以表末，释名以章义。"盖"释名"乃是刘氏最重要的"雕龙"之法。如其《诠赋》篇云："赋者，铺也，铺采摛文，体物写志也。"[④] 他对每一种文体的论述几乎都采用这样的方式。同时，他又将"释名"和考据源流联系起来。这两者了构成刘勰分类论述文体诗赋符号特征的主要方式。如其《史传》篇对"史传"的阐述："史者，使也。执笔左右，使之记也。古者左史记事者，右史记言者。诸侯建邦，各有国史，彰善瘅恶，树之风声。昔者夫子闵王道之缺，于是就太师以正《雅》、《颂》，因鲁史以修《春秋》。举得失以表黜陟，征存亡以标劝戒；然睿旨幽隐，经文婉约，丘明同时，实得微言。乃原始要终，创为传体。传者，转

---

① 刘勰：《文心雕龙》，范文澜注本，第727页。
② 《文史通义·诗话》，中华书局，1995年，第559页。
③ 福柯：《词与物》，莫伟民译，上海三联书店，2001年，第96页。
④ 刘勰：《文心雕龙》，范文澜注本，第134页。

也；转受经旨，以授于后，实圣文之羽翮，记籍之冠冕也。”①

这种释义以溯源探流的方式令“史传”的文本符号特质钩沉而出。而其符号指向又具有浓厚的儒家解释特点。人类的分类意识即是在进行符号的文化确证。通过这种分类，思想和视野才能得到深度的扩展。这正如卡西尔所言：“关系的思想依赖于符号的思想。没有一套相当复杂的符号的体现，关系的思想就根本不可能出现，更不必谈其充分的发展。”② 刘氏此法遂将零星感悟式谈艺话语整理为较有系统和理论性的文学批评话语。对文体的“释名”也就增强了文学各体本身的符号特性和地位，彰显了在一个文学的自觉时代的清醒而浪漫的文学符号意识。《文心雕龙》的文体分类叙事也影响到后世诗话总集的分类意识。促进了文学阐释的符号自我的成长。福柯尝言：“古典话语的基本任务是把名词赋予给物。”此话虽是分析西方语言，然亦与刘勰文体解释意味相通，通过“释名”，文体的文本身份得到认证，文学的特殊符号意味得到强化，而文学崇拜的社会才得以产生。

对创作方法和鉴赏心态的描述和释义实际上构成了《文心雕龙》比较精彩的部分。特别是在具体的论述中，刘勰能够在遵循礼教规训的前提下，真正进入艺术阐释的世界，故其成就在全书中较突出。如果说“释名”是对分类文体的描述方式，那么“章义”就是对传统艺术表现的符号学意义的阐释想象和标识。如其论“神思”云：“古人云：‘形在江海之上，心存魏阙之下。’神思之谓也。文之思也，其神远矣。故寂然凝虑，思接千载；悄焉动容，视通万里；吟咏之间，吐纳珠玉之声；眉睫之前，卷舒风云之色；其思理之致乎！故思理为妙，神与物游。神居胸臆，而志气统其关键；物沿耳目，而辞令管其枢机。枢机方通，则物无隐貌；关键将塞，则神有遁心。”③

“神思”的类似定义的话语是以“象征”性的语言表达的，而“象征也是符号的另一种说法”。④ 值得注意的是“神思”一词多为现代学者呼为“想象”之意，这是将其与西方文学概念相比。其实“神思”一词恰好是最具中国传统的“命名”方式，它是以充满文学味道的“想象”话语在符号化“神思”。“想象是知觉的符号”在这里是相互融合的。⑤ 对其具有符号意味的“章义”，显示了六朝时期中土文士对文学自觉的符号自我的把握和玩味。刘勰对“神思”

① 刘勰：《文心雕龙》，范文澜注本，第283～284页。
② 恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，上海译文出版社，2003年，第60页。
③ 刘勰：《文心雕龙》，范文澜注本，第493页。
④ 赵毅衡：《文学符号学》，中国文联出版公司，1990年，第90页。
⑤ 福柯：《词与物》，莫伟民译，上海三联书店，2001年，第87页。

的“故寂然凝虑，思接千载；悄焉动容，视通万里；吟咏之间，吐纳珠玉之声”的动人叙述，就是一种“玩味”。而此种玩味表明文人士大夫已经意识到文学表达的符号身份。同时代的钟嵘亦在《诗品》中提出“滋味”说并非偶然。

“文心”的追寻注定了一系列的阐释符号链的产生和意义的记录及标识。刘勰所著虽无一“符号”，然所蕴涵者多矣。《文心雕龙》的层级符号的结构正好符合一种古典话语形式的存在，“道”、“圣”、“经”、“纬”等处在这个阐释层的最上面，存在着指导性的评论，评论“重述了在新的话语中被给定的符号”。而在这个下面是则存在着“文本”——文体叙述和创作趣味的总结。阐释的话语“假定了文本的首要性，这个首要性隐藏在每个人都看得见的标记下面”。[①] 文“心”之痕迹历久弥新。

三、研究展望

海内外的《文心雕龙》研究已经取得了非常大的成就，论著文章可谓“彬彬之盛”，还有各种《文心雕龙》研究学会。然以符号学视域观照《文心雕龙》者，却为数不多。如果按照福柯所谓“让符号讲话并竭示其意义的全部认识和技巧，称作释义学”，[②] 那么古代传统的文学阐释的话语系统本身就有一种符号身份的传递历史。刘勰对先秦以来的文学实际上作了一个系统地“符号”发掘。全书的宗旨有一种礼教的秩序维度，它的分类描述和创作技巧心理的分析旨在确认和提高文学的文本特征和身份符号。《文心雕龙》所蕴涵的深邃的符号意识和文学理解的向度还有待于学者们进一步去探寻。毕竟“阐明比注释更麻烦”，[③] 我们需要一颗文“心”去体会。

（作者单位：贵州大学科技学院）

① 福柯：《词与物》，莫伟民译，第 57 页。
② 福柯：《词与物》，莫伟民译，第 55 页。
③ 蒙田：《蒙田随笔》，潘丽珍等译，译林出版社，1996 年，第 244 页。

历代诗话符号学

张劲松

中国是一个诗的国度，诗歌创作源远流长，社会普遍崇文，这种现象本身已经构成一个具有文化符号学意味的现象。而诗之兴则评诗议诗之传统亦随诗歌之咏而产生。从较早的《尚书》之“诗言志”开始，孔圣可谓第一个诗话著者，其评《诗经》之“兴观群怨”说，至汉儒《诗大序》陈“诗六义”之论等，倡“发乎情，止乎礼仪”之温柔敦厚的“诗教”大统，传统诗话渊源之长，已可见一斑。然古代诗话之“命名”和真正创始著述至宋代才蔚然成风，它的体式、叙事方式，谈诗论艺的阐释习惯等文化符号才成熟并延存至民国年间。[①] 但对诗话这种传统论诗谈事之体，历代学者虽有阐述，然多只是在分析诗话的组成、叙述范围、论诗特色等部分展开探索，而忽略其叙事和析论所具有的符号学意义。这是一个较为遗憾的文化忽视。

一、被忽视的历代诗话的文学符号视域

最早触及诗话的符号文本特质的是晚清章学诚的《文史通义》一书，其中《诗话》一节，其言诗话“及事”，点出诗话之通于经史子三家，“及辞”又看到诗话记言风尚。后来郭绍虞《诗话丛话》论述基本围绕章实斋所述，唯提出韵文诗话和论诗诗的概念较有新意。章、郭二人虽未提出诗话的符号学问题，然已颇有暗合之处。实斋“事”与“辞”的探源，实已说到诗话的符号文本特质。然自此之后，论诗话之话者鲜矣。60 年代，钱钟书参与《中国文学史》编写，特在宋代文学部分撰写了“宋代的诗话”，专门论述诗话。他虽没有直

① 本文所论范围不是广义的诗话，即凡古人论诗之言语，而是稍狭义的概念，即自宋代欧阳修创《诗话》之体以来单独成书的论诗著述之“诗话”。

接提到诗话的“符号学”问题，但特别指出“在各种体裁的文评里，最有趣味，最有影响是诗话，是以‘轶事类小说’体出现的文评”。这已经敏锐地点出诗话的最重要的符号文本特质——“轶事类小说”了。[①] 可以说，钱钟书是第一个真正注意到“诗话”符号学品格的学者。上世纪 80 年代符号学进入中土，始有以之论诗者。然据笔者的统计和调查，真正研究诗话者却很少。就是以符号学探讨古典诗词艺术表现的也较少，大概就二十余篇，研究诗歌意象的、典故、具体诗词中能指和所指的分析等符号问题。硕博论文融符号学于历代诗话者至今未见。只有一篇研究衣服意象的硕士论文《从符号学角度看中国古代诗词中的“衣”》。

总的看来，真正从符号学角度分析历代诗话的叙事和阐释话语的符号现象的几乎没有。有的，只是从符号学角度分析古代论诗的个别问题，这样的文章也很少，仅有马建智的《中国诗味论与符号学》论证中国论诗的“体味”心态和西方符号思维重分析的区别，较有独见。文中列举钟嵘《诗品》发“滋味”之说、司空图、严羽继起完善，至袁枚《随园诗话》提出“味欲其鲜”等为例，阐释古代“滋味”论的发展，但对诗话本身的文化符号特质未予讨论。海内已经出版了研究古代诗话的著作，如蔡镇楚的《中国诗话史》等，但都未探讨诗话的符号学问题。张伯伟的《中国古代文学批评方法研究》第五章有诗话论，对诗话的起源产生的因素的作了分析，并对诗话作了较精深的文化考察，如从党争、禅学、刻书业、地域、考据、淫靡之风等视角进行探索，但仍未涉及符号学。海外学者以符号学探讨诗话的亦少见。叶维廉《中国诗学》对阐释学都有深入解析，但却未论符号学在古代诗话的体现。而著名符号学者赵毅衡在 90 年代出版的《文学符号学》一书却对古代诗话评点中与符号学相通之处，作了较精当的评议，对它们所具有的符号学指向作了分析，特别是第四章《诗歌语言的符号学研究》。如论诗歌的非直接指语“悖论”一节，以王夫之《姜斋诗话》中对《诗经・小雅・采薇》的分析为例：

中国古人常把情景交融视为好诗，但情景不融可能更为杰出。王夫之《姜斋诗话》云：“‘昔我往矣，杨柳依依；今我来思，雨雪霏霏。’以乐景写哀，以哀景写乐，一倍增其哀乐。”[②]

论语言的“消义化”，举《诗人玉屑》卷八引《室中语》的话：

目前景物，自古及今，不知凡经几人道。今人下笔，要不蹈袭，故有终篇

① 中国科学院文学研究所编：《中国文学史》（第二册），人民文学出版社，1962 年，第 681 页。

② 赵毅衡：《文学符号学》，中国文联出版公司，1990 年，第 188 页。

无一字可解者。盖欲新而反不可晓耳。[①]

论比喻的反常组合一节，又引宋人诗话为例：

反常组合在中国古典诗歌中最常见的是我们熟悉的“炼字”。范晞文《对床夜话》中说：“诗用生字，自是一病。苟欲用之，要使一句之意尽在此字上见工，方为稳帖。”他举了一行诗例：“笠卸晚峰阴”。《诗人玉屑》中也有一段很出色的讲解：“诗句以一字为工，自然颖异不凡。‘暝色赴春愁’，下得‘赴’字最好，若下得‘起’字，便是小儿语。[②]

当然，由于该书概论性质的限制，著者对历代诗话不可能作全面细致的分析。以上分析也仅是对诗话中的评艺符合符号学的部分作的零散的解析。迄今为止，海内外还没有出现对诗话作整体全面的符号学探索的著述。

学术界关于诗话和词话的研究著作已经出现不少，尽管多有创获，但都少有真正将诗话纳入文化符号的视角进行探究，如“诗话”命名和后世均以之命名并将这种叙事方式延续不绝，这是一个异常重要的文化符号现象。诗话诞生以降，其记录作品（诗）和叙述与诗相关逸事（话）的体式（思维方式）成为一个长期不变的基本模式，这种模式（符号集合）反过来影响诗人之创作和作品之流传、影响，[③] 它契合士大夫文人心态的符号意味。诗话的存在首先具有一个类小说的叙事符号学的考古意味，而这些方面均少有研究论及。

二、诗话的类小说叙事模式及其符号文本特质

研究古代诗话的符号学现象，关键是不能生搬硬套西方的符号学概念，而要结合中国固有之叙事传统所自然凸显的、具有符号学涵义的文化状况进行考察，再审视泰西之符号学，庶几可得其一二真义。

中国古人叙事方式始终受到史官文化的巨大影响。而且可以这样说，中国人叙述的思维模式是由史官叙事的传统决定的。而这个传统决定了诗话叙事的文本符号特征和作者的符号自我。从叙事符号学的意义上说，诗话是也是一种叙事“小说”。这一切又形成了古代诗话特有的叙事模式：用史传叙事的方式叙述诗话“故事”。以记录诗坛逸事片断为核心，将情事和闲谈相融合。著者

① 赵毅衡：《文学符号学》，第178页。

② 赵毅衡：《文学符号学》，第196～197页。

③ 如到清代袁枚编《随园诗话》，能否被录入诗话已经关系到世上诗人墨客的社会知名度和作品影响了。

的身份符号以士大夫的地位与闲雅谈艺为体现。诗话成为古代崇文世界文化符号的重要组成部分。它在“以资谈艺”的随意中，叙述文人们的多姿多彩的创作故事，描写他们的兴趣和性情。能否进入这个“叙事空间”，成为传存文本和享有社会声誉的重要传播符号。

宋代正式开创的诗话的叙事模式盖有两个源头——记事方式取自史传散文的“片断”符号的叙述传统，所谓“旁采故实者”；[①] 记言表达又得先秦诸子散文及六朝笔记小说《世说新语》等的流风余绪之涵养，此即所谓“体兼说部者”。[②] 古代诗话的特质绝不能与西方讲究理论性和系统性的著作相比，正如不能以中国的所谓“哲学”和西方柏拉图以来的哲学相提并论。盖文化的思维方式和符号表达有根本的不同。中国整个传统中其实都没有出现思辨性和理论深度能达到康德哲学那样高度的著作，唯《文心雕龙》算是例外，但如此“体大思精”的著作实在不多。而古代文人比较喜欢的话语方式还是“片断”叙事或称“感悟”式的评点。[③] 故古代诗话大抵片段的多，系统的少。[④]

“叙事”一词在中国古代最早的含义是“次序”，这是中国礼乐政治文化的最重要的符码。《周礼春官冯相氏》云：“冯相氏掌十有二岁、十有二月、十有二辰、十日、二十有八星之位，辨其叙事，以会天位。”[⑤]

这里的“叙事”一词是“次序”的意思。即农业活动与自然次序的和谐。这种次序之意后与周代礼乐政治文化的“秩序”所融合，史官“掌叙事之法，收讷访，以诏王治”。[⑥] 传统礼治文化的尊卑等级符号由此确立，成为传统政治的核心，影响深远，特别是史传叙事。如果说孔子述《春秋》还只以所谓的“春秋笔法”褒贬弑君犯上者，流露对等级秩序神圣不可侵犯的礼治文化的追随，那么司马迁《史记》真正完成了历史叙事的等级模式。其《本纪》、《世家》、《列传》等明显就是按帝、诸侯、臣这样的政治等级身份来述往事的。这个模式在两千多年的正史中没有变化过。不过，《史记》对传统叙事的贡献主要还不是遵循等级符号的文化习惯，而是其叙事的“爱奇”和对故事的钟情和

① 《四库全书总目》卷一九四，《集部诗文评序》，第 1779 页。

② 《四库全书总目》卷一九四，《集部诗文评序》，第 1779 页。

③ 法相宗唯识论之所以在中国衰落与士大夫不太喜欢深奥的思考是有关系的。禅宗盛行因其轻松而顿悟。

④ 朱自清：《论诗学门径》，《朱自清古典文学论文集》（上），上海古籍出版社，2009 年，第 57 页。

⑤ 孙诒让：《周礼正义》，中华书局，1987 年，第 2103 页。

⑥ 孙诒让：《周礼正义》，第 2136 页。

描述，这奠定了纪传体散文叙事的“小说”传统。“盖史以叙事，犹如人说故事”。[①] 太史公描写人物非账本式地记录，而是继承了先秦《左传》、《战国策》等史书擅长说故事的传统，选取最能表现某人性情的一二事，展示“片断”。如《史记·高祖本纪》就以刘邦空手到吕太公家做客白吃白喝这件事来突出刘邦的无赖兼豪迈的性格。鸿门宴一节更是浓墨重彩描述刘、项的不同性格，完全可成一篇单独的小说。“片断”叙事方式既符合传统史传编著特质，又与西方符号学叙事原则暗合。“小片断往往构成叙事织体中最纤细的肌理。”[②]

太史公叙述项羽垓下惨败，但依然想象地、含情地渲染了“四面楚歌”时霸王和虞姬二人的咏诗泪和。楚霸王和虞姬的作品靠历史本身这个“本事”流传下来。《史记·项羽本纪》的描写也许是历史上最早的诗话“本事”了：

项王军壁垓下，兵少食尽，汉军及诸侯兵围之数重。夜闻汉军四面皆楚歌，项王乃大惊曰：“汉皆已得楚乎？是何楚人之多也！”项王则夜起，饮帐中。有美人名虞，常幸从；骏马名骓，常骑之。于是项王乃悲歌慷慨，自为诗曰：“力拔山兮气盖世，时不利兮骓不逝。骓不逝兮可奈何，虞兮虞兮奈若何！”歌数阕，美人和之。项王泣数行下，左右皆泣，莫能仰视。[③]

这个历史的片断，不仅具有小说叙事的特质，更涵盖了后世“诗话”的核心元素，如有项羽的别姬诗一首，美人和之的逸事。按项羽覆灭之夜，身边应无史官矣，想太史公应是读到此传闻材料后想当然地虚构了此一感人场景，即钱钟书所谓的“宜出史家之心摹意匠”。[④] 这种叙事方式与《本事诗》中描写崔护的故事颇相仿，故后世“霸王别姬”的戏曲、小说及电影层出不穷。史传与诗话的结缘应始至此。同时，司马迁“好奇”的记事的心态在心仪《史记》叙事艺术的历代文人的内心生根。这种类小说的故事片断不仅能画出人性的复杂，更重要的是读者通过故事可理解当世的风俗人情。后汉班固对太史公没有完全遵守礼教尊卑叙事秩序虽有微词，但依然非常欣赏其高超的叙事手法，赞

---

① 龚鹏程：《文化符号学》，上海人民出版社，2009 年，第 229 页。钱钟书亦云：史家追叙真人实事，每须遥体人情，悬想事势，设身局中，潜心腔内，忖之度之，以揣以摩，庶几人情合理。盖与小说、院本之臆造人物、虚构境地，不尽同而可相通。这是史传具文学价值的原因。（钱钟书：《管锥编》，第 1 册，中华书局，第 166 页）

② 罗兰·巴尔特：《符号学历险》，按历史即故事的一个个“片断”所织成。西方亦有此意。法文“历史”一词本身即包括“故事”的意思。（转引自李幼蒸：《历史符号学》，广西师范大学出版社，2003 年，第 7 页）

③ 司马迁：《史记》卷七，中华书局，1959 年，第 333 页。

④ 钱钟书：《管锥编》，第 1 册，中华书局，1979 年，第 347 页。

其“有良史之材，服其善序事理”。[①]“善叙事理”不仅影响历代史传散文的叙述，也影响文人诗话对“本（逸）事”的追求和求实考证的叙事心态。这是诗话从史传传统中吸收的存诗（事）留“史”的基因。[②]故古代诗话大抵片段的多，系统的少。[③]

诗话的记事源自史传记录故事片断的“爱奇”，而它的记言之习惯和语言风格则具有“残丛小语”的特质。这是先秦诸子散文的文化符号特征。诸子散文乃一种集体叙述话语，多师友之间对话，因战国游说风气弥漫，诸家论述又以譬喻说理见长，故以虚构人物喜设假设性质的对答形式，《孟子》已用此方式阐述王道思想，而《庄子》更为显著，“人物对答占有三分之二以上的比例”。[④]正是这种对言谈的敏锐，催生了小说的概念。庄子所云“饰小说以干县令”之“小说”乃琐屑之言，与当时喜谈的风尚是有关系的。自汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，重儒设五经博士，儒家思想遂成为政治文化的核心，其经典的文本符号的观念愈深入人心。特别是像《论语》这样的儒家第一经书更渲染着文人的头脑。张伯伟尝细致探讨了宋代禅学语录对诗话叙事艺术的影响，其实《论语》的弟子记言，师门互答的语录体特质早已显示出对后世的影响。特别是其有关品评人物的方面，后世成语亦多出诸子之作。于史传文和六朝《世说新语》于文学评诗有间接的影响。因为既然《论语》打上了“经”的文本身份，历代文人对它的习学自然会深入人心。《论语》多记录孔圣或其弟子的言论，如记夫子谈诗之语：“子曰：‘关雎，乐而不淫，哀而不伤。’”[⑤]言简意赅，后代诗话记文人评诗亦承此文风。《论语》记言还用比兴的笔法，如孔子所言的“岁寒知松柏之后凋也”，开后来《二十四诗品》等譬喻论诗之源。这类格言隽语式的话语风格形成后世文人互评诗文时的常用格调。公西华侍坐一节，孔子让弟子们谈各自的抱负，曾点最后以颇有诗意的语言描述自己的隐逸理想：

> 鼓瑟稀，铿尔，舍瑟而作，对曰：“异乎三子者之撰。”子曰：“何伤乎？亦各言其志也。”曰：“暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴

---

① 班固：《汉书·司马迁》，卷六二，中华书局，1962年，第2738页。

② 诗话撰述的本意就是为了留存作品之意，谈艺之意自寓其中。古代未有诗歌发展史，但如合历代诗话而观之则可见诗之脉络。

③ 朱自清：《论诗学门径》，《朱自清古典文学论文集》（上），上海古籍出版社，2009年，第57页。

④ 徐君辉：《先秦诸子叙事研究》，四川大学博士论文，第50页。

⑤ 刘宝楠：《论语正义》，《新编诸子集成》，中华书局，1987年，第62页。

乎沂，风乎舞雩，咏而归。”夫子喟然叹曰：“吾与点也。”[1]

宋代诗话记载士大夫于馆阁中谈诗论道的情景就与此极似。无疑，崇拜经典符号文本的文人受到《论语》录言对答潜移默化的影响。正是这种文学价值观的影响使后汉文人能从话语的角度正式命名“小说”，故桓谭云：“小说家合残虫小语，近取譬喻，以作短书。”[2] 诸子之书多为言谈的短篇构成。特别是战国后期的《韩非子》，其《说林》、《内储说》和《外储说》等，在简短的叙述中记言叙事，“说林”即“广说诸事”，内外储说亦然。[3] 这种“说事”记言上承《论语》之风，下开后世话事之习，近者六朝《世说新语》，远则诗话。而诗话亦是“短书”随笔式的片言组织。“残虫小语”实际上是历代诗话谈诗之魂。

六朝文学进入自觉时代，其文学批评亦开风气。钟嵘《诗品》被认为是中国最早的“诗话”。《诗品》虽是六朝品评人物风气在文学评论方面的实践，然是书列诗人为上中下三品，虽为艺术高下之分别，骨子里渗透了儒家政治文化等级秩序悠久传统。《诗品》的点评精炼而富词藻，如评《古诗》的“文温以丽，意悲而远”等，[4] 亦可见《论语》式话语的浓厚影子。不过，后世“诗话”语言方面受到《诗品》等级品第的影响甚微，[5] 原因就是《诗品》这种体式过于严谨拘束，既不符合《史记》以来重故事情节的叙事模式，也非《论语》那种散漫的隽语形式。而真正影响诗话语言的是志人和志怪小说，[6] 这是后代笔记的文法的始作俑者。而随笔体《世说新语》的影响尤深。该笔记的文学、言语篇中的人物谈话多警句而言简，似师法《论语》，开诗话之体。书中曹植七步作诗，谢道蕴咏絮佳话都传为经典。而袁宏船上夜诵咏史诗的描写更像后来的诗话的文本符号：

袁虎少贫，尝为人佣载运租。谢镇西经船行，其夜清风朗月，闻江渚间客船上有咏诗声，甚有情致；所咏五言，又其所未尝闻，叹美不能已。即遣委曲讯问，乃是袁自咏其所作咏史诗。因此相要，大相赏得。[7]

此段描写袭自《续晋阳秋》，文字却更精炼有味。其书录言录事都很短，

---

① 刘宝楠：《论语正义》，《新编诸子集成》1987 年，中华书局，第 257 页。

② 李善注：《文选》三一，引《新论》。

③ 《韩非子集释》卷七，引王先慎注《索隐》语。

④ 钟嵘：《诗品》，周振甫译注，中华书局，1998 年，第 32 页。

⑤ 《诗品》“只举名篇，书中极少论到字句”，亦不叙事，故不为宋人所重。参见朱自清《中国文学批评述略》。

⑥ 按“志”通“识”，本就有记事之意。

⑦ 《世说新语》上卷，徐震堮校笺本，中华书局，1984 年，第 144 页。

如写庾子嵩读庄子“开卷一尺便放去，曰：‘了不异人意。’”评刘伶著《酒德颂》唯“意气所寄”一句。[①]《世说新语》这种承自诸子散文的“高简瑰奇”的文风影响至唐宋。故钱钟书言读宋人诗话“仿佛在读魏晋来的‘轶事类小说’”[②] 绝非偶然。史传记事和诸子言谈遗风的结合构成诗话诞生的两个元符号文本。

三、诗话“命名”：符号自我的确认

如果按照钟嵘《诗品》对诗的溯源方法探索宋代诗话的真正形成，那么唐人是个关键。唐代留存的诗话本不多，皎然《诗式》多谈诗艺，其他多诗格之谈。只有唐人孟棨的《本事诗》，其体类小说，多被宋人选入《太平广记》，实可谓诗话类小说的叙事模式的滥觞。[③] 它的地位诚如章学诚所述：“唐人诗话，初本论诗，自孟棨《本事诗》出，乃使人知国史叙诗之意；则诗话而通于史部之传记矣。”[④]

按实斋此评甚是中肯，尤须注意者有二。一是所言之“乃使人知国史叙诗之意”，是言《本事诗》对后世诗话的深远影响，“叙诗”即谈诗记事；“意”乃思维方式，可理解为一种叙述范式；二是“诗话通于史部之传记”，无疑清楚地点出诗话与历代史官文化符号存在着密不可分的遗传关系。且先看前者，《本事诗》已经具备两个宋代诗话最主要的叙事功能，一是载录诗人作品，故称之“诗”；二是诗人圈子的相关逸事，通谓志“话”。逸事中间杂他人的评诗之语，如贺知章见李白惊叹其《乌栖曲》“可以泣鬼神矣”。[⑤] 而后者所具有的小说叙事符号学意义甚至大于前者。再如情感篇中“破镜重圆”的故事，给后世的感人之处大概是故事本身，而诗也许倒在其次。诗话的特殊性在于“记事”和“采言”融合而具有叙事“核心”和“催化剂”的双重功能。清人亦言“夫诗话者，话主而诗宾”。可见逸事和记言乃是诗话的核心。[⑥] 中国传统的叙

---

① 《世说新语》上卷，徐震堮校笺本，第 136 页。

② 中国科学院文学研究所编：《中国文学史》，人民文学出版社，1962 年，第 682 页。

③ 传统诗话似应有两派，一乃释皎然《诗式》所开的纯评诗派，宋以《沧浪诗话》为代表；另一派是主流派即欧阳修所创之《诗话》，随意而时出感悟的评语，又多系以逸事，情事一体，最适合不愿对理论作太系统和深入思辨的传统文人的胃口，从宋至晚清民初，这种片断式的基本叙事方式未变，并蔚为大观矣。

④ 《文史通义》，叶瑛校本，中华书局，1985 年，第 559 页。

⑤ 《历代诗话》，何文焕辑，中华书局，1983 年，第 14 页。

⑥ 《春草堂诗话》，转引自张彭寅：《新订清人诗学书目》，上海古籍出版社，2003 年。

事习惯并不像西方叙事学概念那样强调一个长时间段的完整性。但“传达一个或更多真实或虚构事件”的表达却是相似的。[1] 记载轶事和品诗谈艺代表了诗话类小说叙述的基本枢纽，叙述者似以记录作品为目的，但有史传叙事话语传统的诱惑，录事记言遂又具有“催化剂”的某种功能，而读者兴趣亦恰在此，故其为诗话叙事空间的最大亮点。“催化剂不停地激发着话语的语义张力，不停地说着：存在和将存在意义。”[2] 逸事和诗歌相互辉映，如崔护《题都城南庄》诗以唐传奇笔法演绎“桃花人面”的动人小说，可谓情事的完美结合。像韩翃与柳氏伤情离别的故事与那首著名的章台柳诗亦流传天下。“章台柳”成为一个文人狎妓的著名典故，同时，也成为一个文化符号的象征。这种有意将诗歌与“本（逸）事”相联系的思维方式也与史传叙事风格密切相关。即所谓“通于史部之传记”者。

欧阳修以其文坛巨公的身份编撰《诗话》影响巨大。其“诗话”的命名及叙事方式在古代诗学史上具有深远的符号学意义。郭绍虞看到了这一点：“诗话之称，固始于欧阳修，即诗话之体亦可谓创自欧阳氏（亦可称欧氏）矣。”他并强调“诗话之体，既创自欧氏，故此书原只称‘诗话’”。[3] 所谓“诗话之体”谈的其实是其叙事模式。符号一旦被确定，相似性类推的效仿便开始了。司马光的《温公诗话》的撰述宗旨和体例都模仿欧公，他在序中言“欧阳公文章名声虽不可及，然记事一也，故敢续书之”。[4] 对这个“符号身份”讲得较全面的是稍后的许彦周，其《诗话》自序云：“诗话者，辨句法，备古今，纪盛德，录异事，正讹误也。”[5] 除了“辨句法”外，其他几项其实都与存留逸事的叙事相关。“正讹误”亦包括对逸事的考证。单纯的诗评固然重要，但诗而必有“事”，无疑使诗歌艺术与社会风尚所代表的价值观息息相通，这其实是诗话“符号自我”社会化确认的过程。因为“事”本身就代表一种“符号文本”。盖诗与事“关系巨至”。“备古今”即以诗观风意存焉，宋人理论虽无总结，但计有功却大量搜集轶事趣闻，编了《唐诗纪事》，反映了对故事的看重。这点后世却看得较透彻，明代洪楩《唐诗纪事》重刻本序云：

> 夫诗以道情，畴弗恒言之哉；然而必有事焉，则情之所繇起也，辞之所为综也。故观于诗者，得事则可以识情，得情则可以辞达。是故可以观已。

---

① 普林斯：《叙述学词典》，乔国强、李孝弟译，上海译文出版社，2011 年，第 136 页。
② 巴尔特：《符号学历险》，李幼蒸译，中国人民大学出版社，2008 年，第 91 页。
③ 《宋诗话考》第 1~2 页。
④ 《历代诗话》，何文焕辑，第 274 页。
⑤ 《彦周诗话》，《历代诗话》，上册，378 页。

故君子曰："在事为诗。"又曰："国史明乎其得失之迹。"夫谓诗为事，以史为诗，其义怃哉。……故孔父言知，在于格物；孟子诵诗，必论其世。唐俗尚诗，号专盛。皆情感事而发抒，辞缘情而绮丽，即情事合一。[①]

洪楩之序言将录诗（情）重逸事、事情一体阐释得很透，尤其将"记事"与孟子"知人论世"相提并论，揭示出整个史传之所以倾心故事，还是因为对世态人情的了然。所谓"读其诗，知其人"。[②] 这也是历代诗话始终坚持以随笔体裁记录情事为主的原因了。这种"轶事类小说"体乃诗话最重要的符号文本特质。

诗话之"话"这个符号虽由欧阳修"命名"，然实由当时士大夫闲适的谈诗论艺的生活方式所导致的价值观所推动。"它不是严肃正经的崇论宏议，而是亲切随便的漫谈杂话。"[③] 欧阳修只是水到渠成地作符号之"命名"。毕竟"符号只能被认识活动构成"。[④] 故宋代创诗话乃是当时士大夫文雅生活的集体的符号"命名"。[⑤] 宋人谈诗的文化活动明显超过前代。如其笔记多有"话"、"语"、"谈"之名，如《道山清话》、《茅亭客话》、《避暑录话》、《渔樵闲话录》、《晁氏客语》、《孙公谈圃》、《国老谈苑》、《梦溪笔谈》、《续世说》、《谈苑》、《后山谈丛》、《萍洲可谈》、《师友谈记》、《冷斋夜话》、《岩下放言》、《石林燕语》、《珍席放谈》、《王氏谈录》等。

文人谈诗聚会是诗话叙事产生的兴趣和关键，宋代文人多有这种聚会，魏泰《东轩笔录》一则可为代表：

沈括存中、吕惠卿吉甫、王存正仲、李常公择，治平中，同在馆下谈诗，存中曰："韩退之诗，乃押韵之文耳，虽健美富赡，而终不近古。"吉甫曰："诗正当如是，我谓诗人以来，未有如退之也。"正仲是存中，公择是吉甫，四人者交相诘难，久而不决，公择忽正色而谓正仲曰："君子群而不党，君何党存中也?"

正仲勃然曰："我所见如是耳，顾岂党耶？以我偶同存中，遂谓之党，然则君非吉甫之党乎?"一坐皆大笑。余每评诗亦多与存中合。顷年尝与王荆公评诗，余谓凡为诗，当使挹之而源不穷，咀之而味愈长，至如欧阳永叔之诗，

---

① 《唐诗记事》，上海古籍出版社，2008年，第2页。

② 《唐诗记事》，计有功序，第1页。

③ 《中国文学史》，第681页。

④ 福柯：《词与物》，莫伟民译，上海三联书店，2003年，第79页。

⑤ 钟嵘：《诗品》之"命名"并非偶然，六朝社会既是士族等级之政治文化符号，此种价值取向必然蔓延到社会文化各个层面。唐人社会喜话奇事玄怪，故有"传奇"命名。元稹莺莺故事本名就是《传奇》，晚唐裴鉶集唐人小说集名《传奇》。这种文本符号的身份自我的认定可谓"社会本性"的心同此理的"自我"的肯定。

才力敏迈，句亦健美，但恨其少余味耳。荆公曰："不然，如'行人仰头飞鸟惊'之句，亦可谓有味矣。"然余至今思之，不见此句之佳，亦竟莫原荆公之意，信乎所言之殊，不可强同也。[①]

诗话叙述者记录某人论诗之片言只语，亦是诗话叙事的冲动之源，如《王直方诗话》载：

张文潜谓余曰："黄九云：'桃李春风一杯酒，江湖夜雨十年灯'，真奇语。"[②]

《王直方诗话》另一则还转述潘邠老评论杜甫《送表侄王评事诗》的叙事艺术的话语。《唐子西文录》乃强行父记随唐庚"日从之游，实闻所未闻，退而记其论文之语，得数纸以归"。[③] 话语行为往往和思维习惯同步的，有什么样的言说风气就有什么的思维模式出现。诗话因谈话而来，故命名之为"诗话"，此名确立它的符号角色为论诗的叙事形式。除了谈话这样重要的文化诱因，宋代始命名"诗话"还因为其时文人重语言的精炼表达恰与先秦以来"残虫小语"的话语传统相合，而欧阳修撰《新五代史》等删繁就简，苏轼作诗的"叙事言简而意尽"都体现了这种风尚，故诗之"话"在简不在系统宏论。[④] 诗话的叙事与接受者基本上是合一的，传播范围在文人圈子里，故"诗话"成为他们共同阅读的雅致文化符号。宋世文人丰厚的俸禄、余裕的时间都保证了这种"谈话"活动的长期存在。

宋代开创的诗话具有身份的双重指向性，既是著者身份，同时引向读者的接受身份。诗话的话语对象主要是文人，诗话著作中相互引述对方诗话就是明证。诗话受史官叙事文化的影响故多记事，故而诗话体难脱随笔性质；其袭诸子等言说之风格，故多残语片言之诗论，因此诗话一直少有系统性的宏大叙事，它注重的是类小说叙事中的记言录事。这是中国古代史官叙事和诸子记言的思维模式所决定的。这些片言碎语也许没有系统，然它们正是"自觉的周密理论的根苗"。[⑤] 诗话的叙事和微观的话语点评所构成的符号意义还有待进一步发掘。

（作者单位：贵州大学科技学院）

① 《全宋笔记》，二编 8 册，卷一二，第 95～96 页。惠洪《冷斋夜话》卷二所记与之略同，但为"夜谈"耳。

② 《宋诗话全编》第 2 册，1998 年，第 1172 页。

③ 《历代诗话》，何文焕辑，第 442 页。

④ 见《唐子西文录》444 页。此亦中国诗话不成系统之因。盖话语风尚如此故也。

⑤ 钱钟书：《七缀集》，中华书局，1994 年，第 33 页。

唯识学与符号学

续戒法师

唯识学说（Vijnānavāda）是印度大乘佛教瑜伽行派的基本理论，贯穿于瑜伽行派的修行证果体系。瑜伽行派（Yogācāra）是印度大乘佛教的两大学派之一（另一为中观学派），因其精深、细密的禅定修行（"瑜伽行"）而得名。在阐述和教授修行证道体系的过程中，瑜伽行派建立了细致谨严的系统学说——唯识学。唯识学通过严谨的概念分析展开精密的理论思辨，最终目的则是为了更加精确地引导宗教实践。因此，唯识学一方面极其重视语言的使用，对作为工具的语言符号有深刻的理解和界定；另一方面，唯识学对语言符号的探究最终仍不离佛教实践的最终目的，即对"真实"的体认。

在对"真实"进行探究与实践的过程中，唯识学对语言、符号的本质及其与世界、真实的关系有着独特的理解。本文即由此入手，大致介绍唯识学中对语言、符号的一些思考，并联系西方现代语言学、符号学中的相关问题，以期引发对其中一些相近与相异问题的进一步探讨。

一、名言与语言符号

"名言"是唯识学说用以描述语言与符号问题的基本概念，也是核心概念之一。"名言"最基本的意义是指具有表达意义功能的语言符号，具体而言有三种类型：名、句、文。

"名"（nāman），即名称，是最基本的表义单位，可以描述具体的事物，也可以表达抽象的概念。"句"（pada），是由"名"连接而成的句子或篇章，能够依于不同语词、概念表达不同的命题。"文"（vākya）在梵文中指字母，

是最基本的语音单位，“文”构成“名”，从而构成“句”[①]。其中，“名”是这三者的中心：“文”自身本没有表义的功能，只有组成“名”才参与表义活动；“句”的表义行为则完全依赖“名”而展开，离开“名”就没有“句”的存在。“名言”一词本就有“依名而言”的意味，因此“名”（也就是语词、概念）是最基本的语言符号，一切与语言有关的活动（如言说、思维）都依赖“名”而进行。“名”也就成为唯识学中对语言、符号的思考之关键。

唯识学认为“名”是在认识中被构建的，并对“名”的产生和作用进行了细致的描述。唯识学有“八识”之说，即将认识分为八种（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识和阿赖耶识）。八种认识都具有了知对象的能力，不同的“识”有不同的认知方式，眼识对所看到的对象（“色”）进行了知，耳、鼻等识则对声音、气味等进行了知。八识是对认识行为整体功能的划分，实际上每一个“识”的活动都依赖诸多具体认识功能的参与，这些具体的认识功能被称做“心所法”。如“眼见色”（“眼识”的功能发生）是一个整体的认识行为，它包括一系列具体认识功能的参与，如需要将认识的注意力向目标集中（“作意”）、与目标接触（“触”）等等，亦即需要其他具体的心所法的配合。其中，“想”是直接产生语言的一种心所法，称为“想心所”。想心所的功能是认取“认识”所呈现的相状[②]，所谓相状也就是在认识中呈现的影像、形式。

一般认为，“认识”是由认识主体对一个实在的认识对象进行了知。与此不同的是，唯识学并不关心在“认识”之外是否有一个所谓的“实在世界”，而所谓的“认识对象”也正是在“认识”中的呈现。因此，一切事物与现象（佛教中称作“法”，dharma）都是“认识”所呈现的，外在于“认识”的世界根本无从谈论。而每一个认识生起的时候，都会有相应的相状在认识之中呈现，想心所便在此时认取它们，这样认识才随之产生“意义”。由想心所认取的相状，为语言的展开提供了原始材料，是语言符号意义的依托。

比如，当问一个人看到了什么，他这样描述：“我看到一朵红色的花。”如果仔细分析这句话，就会发现眼识其实是看不到“红色的花”的，无论是“红色”还是“花”，都是概念，作为符号用以指称被看到之物，眼识自身并不能认知概念。眼识看到的只是经由眼睛所看到的各种影像，与此同时，眼识相应

① 参见《成唯识论》卷二：“然依语声分位差别而假建立名、句、文身。‘名’诠自性，‘句’诠差别。‘文’即是‘字’。为二所依。”《大正藏》第31册，第6b5～7页。

② 参见《成唯识论》卷三：“想谓于境取像为性，施设种种名言为业。”《大正藏》第31册，第11c22～c23页。

的想心所对这些影像进行“认取”，再由意识（第六识）的作用而与相应的概念、名称（“名”）发生关联，意识（第六识）由此产生“是红色而不是其他颜色、是花而不是其他事物”的认知，作出“红色的花”的认知性表述。

不光眼识，人的诸种认识都可以通过各自相应的想心所认取相状，为语言符号的产生提供材料，但只有第六意识才是构建语言符号的主导。第六意识能够综合各个识的认知结果，呈现新的相状，再通过想心所将此相状与语言符号关联——或是构造新的符号，或是找到相对应的符号（八识各有自己相应的想心所，这些想心所都具有认取相状的功能，但只有第六识的想心所能够将所认取的相状对应于语言符号）。如眼识看到红色的花，鼻识闻到相应的香味，当别人告知这是玫瑰花的时候，意识综合眼识和鼻识的认知结果，将此香味和玫瑰对应，产生“玫瑰的香味”这样一个符号。接收语言符号时，也是经由意识将符号携带的意义呈现出来，当听到“红玫瑰”的描述时，第六识会将“红”、“玫瑰”的概念通过记忆与此前的经验认识相联系，在意识中呈现出关于“红玫瑰”的形状、色彩等影像以及味觉的形式等等，从而呈现“红玫瑰”对于符号接收者的具体意义。正是基于对“红”、“花”、“玫瑰”等基本概念（“名”）的构建和使用，与语言相关的认识活动才得以实现。

通过上述对语言符号构建和使用的描述可以知道，一个完整的语言符号需要携带意义，并且能够通过有区别的名称表述出来。唯识学认为这些能表述意义的名称是通过有差别的声音建立的。[①] 也就是说，构成语言符号需要两个基本条件：(1) 有区别的声音载体（“音声差别”）；(2) 可被声音载体表达的意义（“能诠义”）。这与索绪尔在《普通语言学教程》中对语言符号的界定颇有相似。索绪尔认为：语言符号是“能指”（signifiant）和“所指”（signifie）的组合，能指是指“音响形象”，所指是指“概念”，能指和所指内在于语言符号结构之中，共同组成了一个完整的语言符号。因此，“语言符号连接的不是事物和名称，而是概念和音响形象”。[②] 不论是唯识学，还是索绪尔的语言学，都将声音和意义作为语言符号之构成的关键词，语言符号是声音对意义的表达。

后期护法一系的有相唯识学将名言分为两种：一种即是前面所说的一般意义上的名言——通过声音载体表达不同意义的语言符号，被称做“表义名言”；另一种即是能展开认知行为的诸种认识及其相应心所法，由于认识能够呈现相

① 参见《成唯识论》卷八：“表义名言，谓能诠义音声差别。”《大正藏》第 31 册，第 43b4 页。

② 索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，商务印书馆，1980 年，第 101 页。

应的境界，所以被称为“显境名言”。[1] 按照唐代唯识家的理解，真正意义上作为语言符号的名言只有表义名言，显境名言之所以亦称为“名言”，是由于认识呈现相状类似于表义名言对意义的诠表，依譬喻而作这样的安立[2]。对于这两种“名言”，近代著名的佛学大师印顺法师认为：“一、在心识上能觉种种的能解行相（表象及概念等），叫‘显境名言’；二、在觉了之后，以种种言语把它说出来，叫‘表义名言’。显境、表义二种名言，发生相互密切的关系，因言语传达而引生思想，因思想而吐为语言。”[3] 在他看来，显境名言携带有意义，表义名言则通过语言符号对显境名言所具有的意义进行言说。

在符号学中，语言符号只是符号的一种，另有许多非语言符号，而意义是所有符号的生命，因此有学者认为：“符号就是意义，无符号即无意义，符号学即意义学。”[4] 从这个角度看，表义名言是语言符号，显境名言之所以能够以譬喻的方式安立为“名言”，即在于它是可以被视为携带意义的非语言符号。作为认识的显境名言所提供的意义，是作为语言符号的表义名言言说的基础。显境名言与表义名言的划分体现了后期唯识家对语言与认识关系的思考。

二、语言与认识

语言和认识的关系，是贯穿唯识学理论的重要命题，对这一问题的思考也成为唯识学的理论特色。即便早期唯识典籍没有明确划分两类名言（“显境名言”与“表义名言”），但也对语言和认识的关系有深刻的理解，[5] 其中尤为值得注意的是对语言与认识相互渗透、相互影响的表述。认识一旦生起，与“八识”相应的想心所会认取事物的种种相状，并将相状与语言符号建立关系；在认识延续的过程中，想心所不断地在语言符号和认识的相状之间建立联系，语言也就不断地渗透进认识当中并影响着认识。在认识的整体性呈现当中包含着

---

① 参见《成唯识论》卷八：“名言习气，谓有为法各别亲种。名言有二：一、表义名言，即能诠义音声差别；二、显境名言，即能了境心、心所法。随二名言所熏成种，作有为法各别因缘。”《大正藏》第 31 册，第 43b3～6 页。

② 参见《成唯识论述记》卷八：“此见分等实非名言，如言说名显所诠法，此心、心所能显所了境，如彼故名之为‘名’，体非‘名’也。”《大正藏》第 43 册，第 517a8～14 页。

③ 印顺法师：《摄大乘论讲记》，莆田广化寺印行，第 149 页。

④ 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011 年，第 3 页。

⑤ 唯识学早期和晚期在理论上有阐述意趣的差异，后人则将之区分为古学和今学（无相唯识学与有相唯识学）。唯识古、今学在语言与世界关系的问题上的差异，可参见傅新毅：《玄奘评传》，南京大学出版社，2006 年，第 261、263 页。

语言的渗透、影响与塑造（“意言与习光，名、义互光起”）。[①]

早期唯识学强调认识行为的整体性，侧重于描述语言与整体认识的相互渗透，并未对“八识”的性质作细致考量。随着陈那改造因明学[②]，并将因明学与唯识学相结合而开创“量论”，唯识学对认识性质的思考上则有了相应的拓展。“量”即量度，实际上就是指的“认识”；“量论”立足于对认识性质的精密分析。量论的思想被陈那之后的护法一系唯识家吸收，成为后期有相唯识学阐述“八识”学说的重要理论依据。

在“量论”中，陈那将所有认识从性质上分为两类，即现量和比量。现量和比量有点类似于通常所说的感性认识和理性认识，但与此二者又有所不同。对现量和比量在性质上的区别，陈那作出了明确界定，即是否有“分别”。所谓“分别”，指通过各种语言符号的结合而展开的认识行为（“名种等结合之分别”），也就是依语言符号所诠表的概念而展开的思维活动。据此分判，没有语言符号的参与，并且不发生错乱的认识活动是现量；有语言参与的认识活动即为比量。[③] 比如眼识所见影像本来是无法言说、语言活动不参与的，这是现量；而将影像用“红花”来言说和描述，这就是比量。

陈那之后的因明大家法称对“分别”的定义作了一些修改：除了语言直接参与的认识活动之外，能够通过语言进行表述的认识活动都可算作“分别”。[④] 根据这样的定义，一个不会说话的婴儿看到糖，认为是甜的，也是一种“分别”，因此也是比量的思维过程。婴儿虽然没有直接用语言符号参与认识来表达“甜”，但其心识中仍然有相应的关于“甜”的味觉感知。由于他曾经尝过类似物体，得到过甜的体验，当他看到糖时，通过想心所的活动，他会将所看到的影像和记忆中的味觉体验相连。法称认为，这也是一种符号活动，虽然它是“前语言”的。当婴儿长大，具备使用语言的能力之后，看到糖，他会知道这是“甜”的，这时候语言符号就参与了认识。在法称看来，前后两种认知在性质上是一致的，都是比量。与此相异，现量的认知既没有语言直接参与，也无法由语言转述，婴儿舌识尝到的具体的“甜”的体验是无法被语言还原的。法称对于“分别”意义的补充完善意味着对思维与语言之关系的进一步认识，即认为一切思维活动都是依于语言或是与语言具有某种同构性的认识行为。因此在唯识学中，“语言”所蕴涵的意义所涉或许更为宽泛，所有通过符号展开

① 参见《大乘庄严经论》卷五，《大正藏》第 31 册，第 613c14～26 页。

② 后人将陈那之前的因明学称作“古因明”，将陈那的因明学说称为“新因明”。

③ 陈那：《集量论略解》，法尊法师译，中国社会科学出版社，1982 年，第 3 页。

④ 吕澂：《佛家逻辑》，《吕澂佛学论著集》卷四，齐鲁出版社，1991 年，第 2406 页。

释义活动的认知行为都可以被视为语言行为。

在语言与认识相互渗透的过程中，一方面语言依据认识而生成，与此同时，语言一旦产生，必然带来新的意义渗入认识，而反过来对认识产生影响。当认识的洪流瞬间万变地生起、变化、延续的时候，语言也不断地进行自己的释义行为，其对认识的渗透也从未间断。一个人抬头看见天上的月亮，月亮起初只是眼识所见的影像，经由想心所，他把影像和“月亮”这个符号相连。至此，“月亮”也就不再仅仅是他眼识所见的那个影像了，他可以想起多年前看过的月亮，回忆起童年岁月，也可能只是觉得天色已晚；他可以由“月亮”想到“露从今夜白，月是故乡明”而产生思乡之愁绪，也可以想到“举杯邀明月，对影成三人”而觉得心怀朗然。总之，作为语言符号的“月亮”，不断展开新的释义行为，其所携带的意义随之有各种呈现，可以和“童年”相连，也可以仅仅代表时间早晚，可以和思乡的忧愁相关，也可以指向开怀的情绪。这样一个过程所体现的不仅仅是“月亮”的符号意义的不断扩展和增殖，而且体现了认识与语言之间相互渗透与生成的关系：认识依据语言符号而延续，语言符号的意义也在认识中不断扩展、变化。

唯识学关于认识的理论中还有一个重要概念——“种子”。种子是能使“认识”生起从而呈现相状的潜伏性因性功能①。具体而言，种子是认识行为的潜在功能，当认识没有生起时，这种功能一直潜在于第八识阿赖耶识中；当因缘具足的时候，认识由此功能得以生起。“种子”得名缘于其与植物种子在功能上的相似：植物生长依赖阳光、雨水等很多条件，但是最重要的是要有种子，种子记录了植物的基因，决定了植物根本属性。也就是说，认识有怎样的呈现，与其种子记录的信息直接相关。种子引生认识的同时，本身也会受到现行认识的影响，并将这种影响继续潜在地保持下去，在之后再次引生认识时呈现。② 从这个角度说，种子是现行认识的运动势力的气分（“习气”），受现行认识的熏习③。好比植物成熟后结成的种子，受到植物生长情形的影响，记录下植物生长的信息，当再次被种植时会在下一代植物生长过程中体现。

正是由于种子使认识延续变化，语言又渗透在认识中，因此，唯识学将种

① 参见《成唯识论》卷二：“此中何法名为种子？谓本识中亲生自果功能差别。”《大正藏》第31册，第8a5～a6页。

② 参见《摄大乘论》卷上，大正藏第31册，第134b、c页。

③ 参见《成唯识论述记》卷二：“言‘习气’者，是现气分，熏习所成故名‘习气’。”《大正藏》第43册，第298c9～10页。

子受现行认识的熏习称作“名言熏习”①，一切有为法的种子都称为“名言种子”②。种子生起现行认识与现行认识对种子的熏习是同时进行的，种、识的辗转生灭，展开了现象世界的画卷。在轮回的长河中，也正是由种、识的相互作用，记录着现象世界的画卷得以在一次次生命中的呈现。语言就渗透在画卷的绵延中，在这个意义上，由认识所呈现的现象世界实际上也是由语言行为所展开的语言世界。

三、语言与真实

在唯识学中，所有通过符号展开的释义活动的认知行为都可以被视为语言行为；释义是语言行为的核心，语言所形成的世界由符号及释义呈现。在符号学中，符号释义也是符号意义实现的重要环节。符号的意义有三种类型：（1）符号发送有想要表达的“意图意义”；（2）所发出的符号信息呈现的“文本意义”；（3）接收符号时解释符号信息所实现的“解释意义”③。这三个意义有时同时在场：符号的“文本意义”为“意图意义”提供了被解释的空间，符号“解释意义”往往严重偏离“意图意义”。莎士比亚有想要表达的思想，即有所谓“意图意义”；写成《哈姆雷特》，剧本所呈现的是“文本意义”；然而，一千个读者就有一千个哈姆雷特，每一个符号接收者都会实现自己的“解释意义”。

皮尔斯对由解释产生的意义偏离极为关注，他将索绪尔对符号“能指/所指”的二分结构革新为“再现体”（representatum）、“对象”（object）、“解释项”（interpretant）的三分结构，其中“再现体”相当于索绪尔的“能指”，而索绪尔所说的“所指”被皮尔斯区分为“对象”和“解释项”。“解释项”是皮尔斯符号学独创的概念，指符号所引发的接收者的思想，也就是接收者对符号的解释。因此，每一个解释项都是一个新的符号，并且这个新的符号又再次被它的解释项生成新的符号，符号行为将无休止的衍生下去。皮尔斯认为，符号行为不可能穷尽原初符号的意义，这被称为“无限衍义”理论④。

语言作为一种符号，在释义行为中无法避免地会出现意义偏离，对于这一点，可以将之与唯识学对符号与“真实”的看法联系起来进行探究。

---

① 参见《摄大乘论》卷上，《大正藏》第31册，第137b、c页。
② 参见《成唯识论》卷八：“名言习气，谓有为法各别亲种。”《大正藏》第31册，第43b3页。
③ 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011年，第50页。
④ 赵毅衡：《符号学原理与推演》，第97～106页。

佛教的核心教理既是理论，同时也包含着实践，而其宗教理论及实践的根本目地即在于对“真实”的体认。佛教意义上的真实，亦即佛教所认为的世界的本然性质、本然真相，汉译佛经常译为“真如”。“真如”（tathatā），梵文原意为“如此存在的状态”①，也就是世界本来的样子。“真如”也可译为“法性”，意为一切事物、现象的本性。这里所说的“本性”是针对平实的世界本身而言的，佛教不认为另有一个不可知层面或神秘力量，如“梵”或“上帝”是这个世界的本性。对世界之“真实”的体认，也就是对世界之本性的洞悉。

与此同时，佛教也并不认为有一个所谓的“实在世界”的存在，而认为世界是诸法依因缘的呈现，这种看法就是佛教所说的“缘起”。因缘具足的时候，事物、现象（即“诸法”）必有相应的呈现；因缘发生变化，事物、现象必随之变化；因缘消失，事物、现象也一定消失。由此，世界的一切事物现象无不在变化当中（“无常”），没有绝对不变的主体（“无我”）。事物现象相互之间在存在的意义上是完全平等的，因为它们的呈现既依赖于其他的事物与现象，同时它们自身又决定着其他的事物现象，所谓的世界就是如此相互依存而呈现的。

“缘起”是佛教教义中最重要的枢纽，决定了佛教在认知模式和思维方式上与其他类型的形而上学的差异。佛教不追问诸如“世界的终极实在”等有关“第一因”的问题，对“真实”的体认就是去认知一切事物现象都是如此这般的相依呈现，而事物现象的这种呈现根本无法被语言表述。前文曾提到，语言符号是声音对意义的表达，这就意味着，每通过声音表述的语言符号都“指向”某个实存的意义：不论“玫瑰”还是“月亮”，都指向某个相应的“实存”，人在接收符号的同时亦包含了对这种“实存”观念的接受和默认，亦即包含了对玫瑰、月亮的“实存性”的接受，并进而将自身的经验附加其上。因此会觉得玫瑰芬芳、月亮惆怅；会有或喜、或悲的情感；或去贪着所喜爱的、憎恨所厌恶的。于此，佛教则认为，所谓的“红花”、“月亮”并非绝对的实存，而是相依的呈现；喜爱与憎恨之类的情感经验源于对语言符号所指向的某种“实存”的执著。从根本而言，佛教的“缘起”说就是对语言符号的这种实体化倾向的消解与剥离。

对此，佛教亦常用梦幻作为譬喻。梦中所有的影像并非真实，但梦中人却将梦中所见当成真实，人从梦中醒来，容易知道所梦的不过是意识活动的虚

① 参见《安慧〈三十唯识释〉原典注译》，霍韬晦注译，香港中文大学出版社，1980年，第139页。

拟。然而，人所生活的所谓“现实世界”其实是由人的错误认知所上演、所呈现的一场更深层的梦，对于这个梦，人却难以“醒”过来。还是举“月亮”为例。人眼所见的“月亮”本来只是眼所见的影像，但是人通过语言逐渐对其展开各种释义，并将各种情绪经验累加其上，使所见影像的“意义”不断扩展和增殖，到最后，“月亮”就成为了一个包含多种涵义、“滋味难言”的符号。人难以看见一个不带任何涵义和“滋味”的月亮了。

在没有体认到世界的“真实”之前，人就如同在梦中沉沦，会觉得一切都真实不虚，而当对世界的“真实”有了体认，正如同从梦中醒来，觉得一切都是如幻的相依呈现。[①] 而醒觉（即“悟”）与梦境的分野正在于对语言以及由语言构成的整个思维活动是否有实在性执著。

因此，对于符号学所描述的符号意义的“偏离”，唯识学则认为，之所以语言释义行为必然带来意义的偏离，根本原因在于并不存在语言符号所默认的实在性意义。因此，通过语言符号对实在性意义进行表述，其本质不异于将虚幻的认识导向种种方向，从而建构一个更加虚幻的语言世界。也就是说，通过语言符号所进行的表述行为从一开始就注定了“偏离”。

唯识学对语言的思考包含了形式相关的内容，即包含了对语言符号的构成要素和相关性质等各个层面的探究，但是，佛教对语言的思考并非着重于形式方面。从一开始，这一思考就与对世界之“真实”的思考相关联，所指向的乃是对“真实”之义的考量。就此而言，对语言符号的本质的思考，乃是瑜伽行派宗教实践的理论基点。

四、识与智

对“缘起”与“真如”的关系，唯识学有着独特的阐发。依其他因缘而生起的事物现象（“缘生法”），被称做“依他起自性”，亦即种子生起现行认识从而呈现现象世界；“真如”又被称做“圆成实自性”，即圆满成就的真实境界；除此之外还有“遍计所执自性”，即依于语言进行计量推度。此即唯识学中的“三自性”说。“三自性”清晰简明地将认识分为三种状态：认识生起即“依他起自性”，不论正确或是错误的认识，都必依各种因缘而生起；在生起认识时，依于语言而展开思维活动（“周遍计度”），从而产生错误（“染污”）的执著，即“遍计所执自性”；不再依于对语言的实在性执著而体认到“真实”，即“圆

① 《成唯识论》卷七，《大正藏》第31册，第39c3～c8页。

成实自性"[1]。"依他起自性"是"三自性"的中心，以认识的生起为基础，才能有错误和真实的区别。由此，唯识学的宗教实践就是从错误认知向体认真实的认知模式的转化，并且这种转化是依于对错误认知模式的觉知而进行的。

对于常人而言，依于"相"—"名"—"分别"进行认知。"分别"[2] 就是认识本身，"名"即语言，"相"是在产生"分别"时认识所显现的相状，也是"名"所依托的意义基础。由于常人无法摆脱通过符号进行释义的认知模式，"名"便成为认知行为的关键。依眼识之影像（"相"），而联系"月亮"之"名"，再由"月亮"的符号意义决定整个认识的走向——依"名"所取之"相"替代了依"识"所现之"相"使认识活动延续。

即便有一些非语言符号可以进行表义行为，如肢体动作、表情等，但这依旧无法完全摆脱语言。首先，发出这些符号之前必有依于语言而进行的思维活动；然后，将思维活动形成的"意义"以非语言的符号形式表现出来；最后，符号接收方依然要通过语言进行解码。因此，无论何种人类的符号释义活动，都必然留有语言的痕迹。在这样的认知模式下，必须通过语言来完成释义行为，这就决定了常人的认知一定偏离于真实。

唯识学的核心任务就是通过厘清并转换人的认知模式，使人对"真实"有亲身的、离开语言层面的观照体验。这也就是依于"正智"了知"真如"的认知模式[3]，即通过超越的、不掺入任何语言思维活动的直观智慧完成对真实的体认。好比对一个天生的盲人描述"红"，经由语言可以不断丰富、累积对"红"的形容，对于见过"红"这种颜色的人而言，这些描述也许能引起一定的认同，但对于盲人来说，再多的描述也无法唤起倘若他能亲眼看见"红色"所带来的感受与认知。对"红"的所有语言描述与看见具体的红色完全在不同的层面

并且，"正智"对"真如"的体认是对全部世界真相的整体的终极了知，并非仅就某一部分的认识，这就与看见红色等的前五识现量认识有所区别。譬如众多盲人摸一头象，每一个盲人都在不同的部位接触象，他们所接触的是真实的象，触摸对应的身识也是现量认识，但由于他们无法全面地了解象，这种局部的现量认识无法产生对真实大象的全面认知。盲人们会在产生局部的现量

---

① 有关"三自性"理论，参见《解深密经》卷二之"一切法相品"，《大正藏》第16册，第693页；《摄大乘论》卷中之"所知相分第三"，大正藏第31册，第137～138页。

② 此处"分别"不同于前文引述陈那"量论"中的"分别"。

③ "相"、"名"、"分别"、"正智"、"真如"，又被称做"五事"，相关描述参见《瑜伽师地论》卷72，《大正藏》第30册，第696页。

所知之后，再次陷入语言的迷雾，摸到大象耳朵的盲人会觉得大象像簸箕，摸到腿的会觉得大象像柱子，摸到象牙的则觉得大象像杵。[①] 因此，只有全面彻底地直观真实，才能彻底摒弃依于语言的认知模式。

为实现这种认知模式的转化，佛教实践则通过止观（samatha-vipasyana）的修行方式达成对语言、符号的剥离。止观，就是在一种安止寂静的状态中对自身及世界进行深密的观察。如在寂静的身心状态下长期集中地观察色身，认识到并不存在真实的“色身”，所谓“色身”不过是对地、水、火、风四种元素某种聚集状态的称谓；再往后，会发现其实也并没有地、水、火、风四种元素，它们仍然只是对某些状态的称谓；这样层层地剥离原来习以为常的概念，最终完全离开语言、符号，亲证真实的境界。

瑜伽行派以“瑜伽行”得名，有完整的观修体系，“四寻思”即是瑜伽行派独有的修行方式。“四寻思”即“名寻思”、“事寻思”、“自性假立寻思”、“差别假立寻思”。[②] “名寻思”观察语言只是对事物、现象的一种描述，语言所表述的意义通过想心所附着于事物、现象之上，语言并非独立存在。“事寻思”观察语言建立所依的对象本身，通过这种观察体会语言相应的对象并非像语言所表述的那样，其自身的状态无法被语言表述。“自性假立寻思”观察语言所表述的意义（“假说自性”）是对于认识所呈现相状的一种描摹，无法陈述真实，在认识中却被当做是真实，也就是前文所说的“名”所取“相”替代了“识”所取“相”。“差别假立寻思”则从不同角度去观察语言符号和其所指代的对象，清晰了知两者关系。

比如，看到月亮而思绪万千时，可以通过“四寻思”进行观察。当观察作为语言符号的“月亮”时，发现思乡、愁绪等所有思绪在本质上都附着于作为语言符号的“月亮”而生（即“名寻思”）。眼睛所看到的不过是颜色、形状的聚合，并没有“月亮”这个符号所携带的丰富意义（即“事寻思”）。但是经由“月亮”这个符号，诸多意义才得以呈现（即“自性假立寻思”）。那么，“月亮”究竟是有还是没有呢？语言符号所依的眼识所呈现的相状是有的，而语言符号所建立的意义是没有的。“月亮”是可以被见到呢，还是无法被见到呢？眼识中所呈现的影像自然是通过眼识所看到的，但语言符号的意义无法被看到（即“差别假立寻思”）。瑜伽行派认为，常人通过“四寻思”的观察、引导，

---

① 参见《长阿含经》卷十九，大正藏第1册，第128c11～129a4页。

② 有关“四寻思”，参见《瑜伽师地论》卷三六，大正藏第30册，第490b、c页；《大乘阿毗达磨杂集论》卷一一，《大正藏》第31册，第745b、c页。

可以引生对于真实的殊胜见解，最终可以在一种离开语言的现量认知中亲证真实。

五、结语

尽管体认真实最终需要扬弃语言、符号，但并不意味着佛教尤其是唯识学对语言、符号持绝对的否定态度。

一方面，作为常人，符号释义是认知世界的唯一方式，是人全部认识活动的基础。即便佛教实践的目标包括对语言、符号层面的认知模式的最终超越，但这绝非能够一蹴而就。前面提到的佛教实践欲通过止观修行达成对“色身”概念之剥离，仍旧是依于语言这个工具而逐步进行的，“四寻思”也是通过语言的导引进行观察而引生相应的见解。在到达对“真实”的全面体认之前，语言、符号是人唯一的工具。因此，在阐述对“真实”境界看法的时候，唯识学认为正确的语言表述和思维方法从世俗的角度而言也是真实的①。

印度佛教诸学派对语言都有充分的重视，有些学派将阐述语言运用规则的声明学纳入教学体系。再严谨的修持体系也必须通过符号工具予以指导，对语言工具的精确使用对引导修行而言至关重要。说一切有部、瑜伽行派分别是小乘和大乘佛教中以禅修实践见长的学派，二者的阐述法义的论藏也最为丰富，极为重视运用语言的精确性。

在所有的佛教学派或宗派中，中国佛教的禅宗扬弃语言的态度看起来仿佛是最激烈的，但事实上，不论棒喝还是对机锋，不论多么希望语言不在场，只要有符号传递意义，语言就一定在场。禅宗常用“指月”为喻，语言、符号如同手指，指向月亮，是工具；见到了月亮也才能不依赖手指。从必须借助手指的指向才能见到月亮，到见到月亮则不再需要手指，这和唯识学所说的认知模式的转化其实是一个意味。

另一方面，即便体认到“真实”的圣者，也并非就不再使用语言。唯识学所说的认知模式的转换，并非在世界之外再有所建立，世界还是原先的世界，语言、符号也仍旧可以描述世界，只是对于体认了“真实”的圣者而言，不会再依“名”取“相”而有所执著。同样还在使用语言、符号，只是在“迷”与“悟”的不同境界中而已。对此，可借用禅宗的一个公案来进行注解：常人“见山是山，见水是水”，执迷不悟；修行途中“见山不是山，见水不是水”，

① 参见《瑜伽师地论》卷三六，《大正藏》第30册，第486b页。

对治执著，扬弃语言；见道之后，“见山只是山，见水只是水”，山水依旧，只不见了执著。[①]

（作者单位：河南佛学院）

① 《续传灯录》卷二二，《大正藏》第51册，第614b29～c5页。

术数符号学

兰　兴

在中国几千年的历史中，无论是王侯将相，还是平民百姓，术数都在他们生活中扮演着非常重要的角色，大到帝王封禅祭祀，小到平民结婚生子，这些活动都不乏术数参与其中的身影，术数对于中国传统文化有着深远的影响。

中国传统术数种类繁多，繁难者如遁甲六壬，简易者如梅花六爻；占天者如七政四余，问地者如风水堪舆；卜事者如测字龟占、求命者如四柱紫薇……真可谓五花八门，各显神通。而这其中无论哪一个门类，都无一例外地拥有一套用于表义的符号系统，而这样的一套符号系统是怎样得来的？又是如何在漫长的历史中提升其理据性？在这里，我们就以术数中最为常用且最具代表性的四柱禄命为例来加以讨论。

一、四柱符号系统来源

四柱禄命又名“子平术”，在民间则有“算八字”的通俗说法，它是将人出生的年月日时用干支排列，从而推断祸福的方法。在四柱禄命所使用的这套晦涩难懂的符号系统中，最基本的便是五行与干支这两组符号，整套符号系统的其他部分都是在这两组符号的基础上发展形成的，而关于五行与干支这两组符号的记载，最早并非出现在四柱禄命的典籍中。

五行的说法最早是出自《尚书·洪范》：

五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穑。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穑作甘……①

---

① 《尚书》，慕平译，中华书局，2009年，第128页。

而干支最初则是用于历法与计时，比如在商代的卜辞中："己酉卜，黍年，有足雨"、"庚午卜贞，禾有及雨，三月"、"癸丑卜，作邑五"[①]；而《史记》、《白虎通义》等典籍中关于干支来源的记载——"甲者，言万物剖符甲而出也；乙者，言万物生轧轧也……"[②]；"子者，滋也；滋者，言万物滋于下也"[③]，这些文献也说明了干支最早的作用就是用于计时而非推算禄命。

可见，五行与干支这两组符号并非生来就是为断人祸福而服务的，而是在经过了大量的推演与增益之后，才成为四柱符号系统中的一部分。

五行作为中国古代非常重要的概念之一，自诞生以来就一直被演绎讨论，而五行的组成内容，金木水火土这五种元素，也常常被用来与带有相同或相似特征的事物作比较，并常常成为其象征：

天有五行：一曰木、二曰火、三曰土、四曰金、五曰水。木、五行之始也；水、五行之终也；土，五行之中也，此其天次之序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也。木居左，金居右，火居前，水居后，土居中央……[④]

《春秋元命苞》曰："木者，触也，触地而生"。许慎云："木者，冒也，言冒地而出，子从于中，下象其根也，其时春"。《礼记》曰："春之为言蠢也，产万物者也，其位在东方。"《尸子》云："东者，东也，震气故动……"[⑤]

这样的例子还有许多，本文限于篇幅就不再多列举了，可以确定的是，通过这样一种象似性的推演，五行最后演变成了一组含义极为丰富的像似符号，所指涉的方面也包括了季节、方位、音律、颜色、社会关系等许多方面。而在五行同样因为象似性与干支产生联系以后，原本属于五行的众多意义在干支这组符号当中也得以延展，这使得干支的含义空前丰富，不再只是单纯的计时符号，也正是因为如此，四柱这样一组原本单纯的干支组合符号才能包含如此丰富的内容，以四柱来推断禄命才具备了最初的可能。

二、四柱符号系统理据性上升

通过上面的介绍，我们可以得知，四柱禄命所使用的这套符号系统最重要

① 邝芷人：《阴阳五行及其体系》，文津出版社，1993年，第191页。

② 司马迁：《史记》，中华书局，1959年，第1246页。

③ 司马迁：《史记》，第1244页。

④ 董仲舒：《春秋繁露》，《文渊阁四库全书》，（中国）台湾商务印书馆，1986年，第387～87页。

⑤ 萧吉：《五行大义》，《文渊阁四库全书》，第809～598页。

的部分——五行与干支均是脱胎于天文历法中。而这样一套完全脱胎于天文历法的符号系统，如何才能让人相信其具有推断休咎祸福的能力呢？于是，如何提升这套符号系统的理据性成为了中国历代术数家所努力解决的问题。

（一）互文性

符号的理据性，总是顺着互文性的加强而增加，因为可以从别的文本中借来意义，从而使得自身的理据性有所上升，而互文在四柱禄命的典籍中常常出现，在这里，我们将其分为宏观的互文与微观的互文。

1. 宏观的互文性

许多四柱禄命典籍，一开篇并不谈论如何以出生干支对人生祸福进行推断，而是和许多道家典籍一样，从哲学、天地、“道”入手：

“《老子》曰：‘无名，天地之始；有名，万物之母。有物混成，先天地生。’……庄子以道在太极之先。所谓太极，乃是指天、地、人三者。气形已具，而未判者之名。而道，又别是一悬空底物，在太极之先。不知道即太极，太极即道。以其理之通行者言，则曰道，以其理之极至者言，则曰太极，又何尝有二耶？向非周子启其秘，朱子阐而明之，孰知太极之为理，而与气自不相离也哉？”①

“盖闻天地未判，其名混沌；乾坤未分，是名胚晖；日月星辰未生，阴阳寒暑未分也。在上则无雨露，无风云，无霜雪，无雷霆，不过杳合而冥冥。在下则无草木，无山川，无禽兽，无人民，不过昧昧而昏作。是时一气盘中结，于是太易生水，太初生火，太始生木，太素生金，太极生土。所以，水数一，火数二，木数三，金数四，土数五。迨夫三元既极，混沌一判，胚晖乃分。轻清为天，重浊为地。二气相承，两仪既生，化而成天，其始也。”②

“天地之间，一气而已。惟有动静，遂分阴阳。有老少，遂分四象。老者极动极静之时，是为太阳太阴；少者初动初静之际，是为少阴少阳。有是四象，而五行具于其中矣。水者，太阴也；火者，太阳也；木者，少阳也；金者，少阴也；土者，阴阳老少、木火金水冲气所结也。”③

“易曰：‘立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚’，圣人纪阴阳之正，协

---

① 万民英：《三命通会》，《文渊阁四库全书》，（中国）台湾商务印书馆，1986年，第810～2页

② 徐子平：《渊海子平》，中州古籍出版社，1994年，第1页。

③ 沈孝瞻：《子平真诠》，中州古籍出版社，2005年，第1页。

刚柔之宜；治历明时，以调天地之化。”①

这样的一些引文，丝毫没有言及四柱与命运之间的对应关系，而是在讨论天地至道、阴阳太极，无论是在行文风格还是在主题上，都与早已蔚为大观的《周易》、《老子》等典籍极为相似，即使是没有接触过四柱禄命的人读起来也会有似曾相识颇为认同之感。而正是这样一种宏观的互文性，将四柱中以出生年月讨论祸福的这样一种看法与在中国千百年来根深蒂固的天地阴阳观念结合在一起，看上去不再是凭空生发，而是言之有据，其理据性自然得以提升。

2. 微观的互文性

而在宏观的互文以外，四柱禄命中还往往出现微观的互文，这样的互文不是立足于整体风格或宏观层面，而是在细节上对某些现有文本的模仿与引用，将这些由其他文本建立起来的理据性套用于自身。比如在四柱禄命中被认为非常吉利的“三合局”：

或以三合者，如人一身之运用也……如申子辰，申乃子之母，辰乃子之子，申乃水生，子乃水旺。辰乃水库，生即产，旺即成，库即收，有生有成有收，万物得始得终，乃自然之理，故申子辰为水局……巳酉丑、寅午戌、亥卯未皆然。②

这便是四柱禄命中的“三合”，按照其中的说法，如果在某人的八字中聚齐了申子辰三个地支，则代表此人命中合水局，非常吉利。而这样类似的说法早在《淮南子》中便已经出现：

木生于亥，壮于卯，死于未，三辰皆木也。或生于寅，壮于午，死于戌，三辰皆火也。土生于午，壮于戌，死于寅，三辰皆土也。金生于巳，壮于酉，死于丑，三辰皆金也。水生于申，壮于子，死于辰，三辰皆水也。故五胜，生一，壮五，终九；五九四十五，故神四十五日而一徙，以三应五，故八徙而岁终。③

这段引文与上面那段非常相似，但是所讲述的是则四季的更迭规律。而四柱禄命则将亥卯未皆木，申子辰皆水这样早就存在的概念引入命运判定当中，以这样微观的互文性来增强自身这套符号系统的理据性。

再比如，四柱推崇五行所对应的五种格局——曲直格、炎上格、从革格、稼穑格、润下格，而这些格局名称的来源便是五行说法最初的出处——“五

① 李光地：《御定星历考原》，《文渊阁四库全书》，（中国）台湾商务印书馆，1986年，第811～3页。

② 万民英：《三命通会》，《文渊阁四库全书》，（中国），第810～110页。

③ 何宁：《淮南子集释》，中华书局，1998年，第269页。

行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穑。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穑作甘……"[①] 在这里互文性再次出现，同样在一定程度上增强了其理据性。

再次，四柱中有诸多神煞，而这些神煞中有很大一部分来源于神话，比如文昌贵人。四柱中称"文昌足学饱经才，南极祥光照玉台，乾坤久固天齐福，神仙来庆寿筵开"，认为某人命中如果带有此神煞，便会满腹经纶、饱读诗书，而这样的说法明显是从神话传说中借引而来的，其目的则是借用神话中的意义增强其理据性。

在四柱禄命文献中，我们还能找出许多与上面引文类似的互文性例证，四柱禄命的这套符号系统通过文本间性的加强，从已形成且已为大众所知所接受的文本中借来极为丰富的意义为自己所用，以增强自己的理据性。

（二）用典

严格说来，用典也应该算作互文性的一种，不过因为其特殊性，所以在这里独立开来。典故通过文本间性向历史借来意义，从而增强自身的理据性。在四柱典籍中，用典可谓屡见不鲜，更有甚者常常通篇都在用典。

1. "真典"

在讨论这个问题之前，先解释下"真典"这个权宜说法，这个词在这里指的并不是完全真实可考的典故，而是为下文作的有意伪托，也就是"假典"所对应。这在四柱典籍中，常常会见到以名人为例证来阐明"天道之不诬"的言语，在四柱学之"四大名著"之一的《子平真诠》中尤其明显。此书在讨论"杂气财官"格局时，便举出了王羲之、秦桧等一干权贵作为例子，"王羲之：乙卯、癸未、壬子、辛丑"[②]、"秦桧命：庚午、己丑、乙卯、壬午"[③]，而在接下来论及的"月上偏官"、"时上偏财"等格局时，又举岳飞等人为例，以说明四柱对命运确实起着决定性作用。

在同为四柱学"四大名著"之一的《三命通会》更是运用大量的篇幅介绍实例："己未庚午李弥纶学士，丙戌甲午张四维阁老、癸巳庚申许赞尚书入阁。"[④]

---

① 《尚书》，慕平译，中华书局，2009年，第128页。

② 沈孝瞻：《子平真诠》，中州古籍出版社，2005年，第156页。

③ 沈孝瞻：《子平真诠》，第158页。

④ 万民英：《三命通会》，《文渊阁四库全书》，（中国）台湾商务印书馆，1986年，第810～403页。

大量典故，将这些为大众所熟知的名人的人生境遇与四柱八字相联系，从历史中借来意义，使得四柱禄命所使用的这套符号系统看起来的确有理有据，非常可信，而其理据性也因此得以大大加强。

2. “假典”

与“真典”相对应，“假典”在这里是指四柱典籍中常见的伪托现象。在中国历史上，典籍伪托著者之事层出不穷，其中有的是好事者所为，而有的则是为了“自神其术”，而四柱典籍中的伪托大多属于后一种需要。这其中最有名的当属《李虚中命书》与《玉照定真经》这两部四柱禄命史上的开山之作。《玉照定真经》托名郭璞著，而《李虚中命书》的情况更为复杂，先是伪托给了司马季主，然后通过司马季主之口又托名于鬼谷子，还在开篇附带了一个颇具神秘色彩的小故事加以说明——“昔司马季主居壶山之阳，一夕雨余，风轻月朗，有叟踵门，自谓鬼谷子，季主因与谈天地之始，论河洛之书，箕子九畴文王八卦探迹幽微造化，至晓出遗文九篇，包括三才指陈万物，季主得而明之，每言人之祸福时数，吉凶应如神察，为当时所贵……”[①]

首先来谈谈郭璞，据史书记载，郭璞不仅有极高的文学造诣，在术数方面更是宗师级的人物——“璞好经术，博学有高才，而讷于言论，词赋为中兴之冠。好古文奇字，妙于阴阳算历。有郭公者，客居河东，精于卜筮，璞从之受业。公以《青囊中书》九卷与之，由是遂洞五行、天文、卜筮之术，攘灾转祸，通致无方，虽京房、管辂不能过也”[②]；而在《李虚中命书》中所谈到的司马季主则是《史记·日者列传》的传主之一，《史记》中说他算起命来“列吉凶之符，语数千言，莫不顺理”[③]，可见是当时此道泰斗；而在文中与司马季主论道的鬼谷子，则本属先秦诸子中纵横家一派，但因为种种传说，生平记载甚少，反被刻画成了精通卜筮预测之术的仙师。

综上可得，三人是术数史乃至文化史上都响当当的知名人物，满腹经纶且神通广大，推人祸福更是百不失一二。将四柱禄命这套颇有些“名不正而言不顺”的符号系统托于他们名下，不仅是借他们的大宗师身份来为其正名，同时也使其笼罩在这些不祧之祖的光环之下。这样类似的伪托在四柱类典籍中可谓屡见不鲜，四柱“四大名著”之一的《滴天髓》便是托名刘基所著作。在其他的文献中我们还能找出一些例证：

---

① 李虚中：《李虚中命书》，《文渊阁四库全书》，（中国）台湾商务印书馆，1986年，第809~3页。

② 房玄龄：《晋书》，中华书局，1974年，第1899页。

③ 司马迁：《史记》，中华书局，1959年，第3216页。

“珞琭子者，不知何许人，古之隐士也，自谓珞琭子。”①

“盖不佞束发受书举子业外，即旁收百家言，若阴阳星律理数诸书闲得一，寓目思之，至忘寝食，云一日从王父箧中弹得刘伯温先生佐玄直指赋一篇……②”

这样的一些伪托虽然都是杜撰而来，但依然可以用作典故而从历史当中借得意义，使得四柱禄命这套符号系统愈加言之凿凿。

（三）族群长期使用

四柱禄命符号系统理据性的上升，还有一个非常重要的原因，那就是在四柱禄命产生以来的一千多年时间中，这套符号系统在中华民族中一直得到了频繁而广泛的使用。与星象遁甲等术数门类一样，四柱禄命也一直受到封建统治者以及上层贵族的高度重视，被当做维护其统治与地位的工具之一；而在下层民众中，四柱禄命也满足了中国最广大民众的文化性格，他们非常需要一种工具来满足其趋利避害的朴素理想，无论是建除择日，还是求问功名，还是嫁娶起名，四柱禄命一直被使用，而理据性也在这样一种无意识的状态中得以上升，且使用愈频繁，理据性愈强。以至于到后来发展成熟以后，四柱禄命这套本是由象似性推演得来的象似性符号，骎骎然转变成为一套社会约定俗成的规约性符号，其理据性得到了空前的提升。正是因为如此，对此说深信不疑，坚信四柱八字决定命运者，才在科学如此普及的今日仍大有人在，而抱着“宁可信其有”的心态的人更是为数众多。

三、结论

至此，我们可以发现，在迷信与国粹之间已徘徊良久的术数文化，并不是像某些典籍当中所描述的那样神通广大，也绝非过去通常所认为的那样虚假无理，它们所借以表意的符号系统是中华民族原初符号在历史长河中推演变化而来。千古悠悠岁月中，它们是中国文化汪洋大海的一脉支流，一直存在于我们的文化当中。而我们对于这脉支流的了解，甚至想去了解它们的冲动，也许真的太少了。

（作者单位：四川大学文学与新闻学院、符号学—传媒学研究所）

① 释昙莹：《珞琭子赋注》，《文渊阁四库全书》，（中国）台湾商务印书馆，1986年，第809～107页。

② 汪元标：《佐元直指图解九卷首一卷》，《四库全书存目丛书》子部，齐鲁书社，1997年，第68～1页。

“江湖世界”与符号学

孙金燕

“江湖”一词在汉语文化中所产生的意义链，使它远离了最初命名时的指称对象即“三江五湖”本身，而是通过一种转喻思维（metonymical thinking），引诱、迫使或指示其穿越不同媒介的疆界播散，成为一个不具有独立物质载体的符号。正是后者，拓展出一个“盗亦有道”的符号世界，在虚构世界呈现为文人的“江湖”想象，在现实世界转换成以私人社团实现民间正义的“江湖”实践。“颠倒的世界”，成为既展示欲望和暴力，又提供秩序和公平想象的“江湖”的一个恰当的隐喻，同时也提示了它映照于现实世界主流文化而存在的符号性质。这进一步揭示出，“江湖”符号与其指称间罅隙的秘而不宣之处，在于对“江湖世界”盗亦有道符号秩序的理论分解，将有助于理解中国整个社会组织的表意符号系统。

一、“江湖世界”：从文人想象到地下秩序

“江湖”影响最大也被关注最多的两层意指，分属虚构世界与现实世界：一是与现实世界中的日常生活大相径庭的幻想世界；二是融入现实世界日常环境中的秘密世界，其秘不示人处往往在戏剧化的一刹那被揭示出来。

前者在文人的叙述中逐步生成。“江湖”一词最早见于庄周的“今子有五石之瓠，何不虑以为大樽而浮乎江湖，而忧其瓠落无所容?”（庄子《内篇·逍遥游第一》），之后的经籍诗集均有“江湖”之说。战国《春秋公羊传》有“身在江湖之上，心居魏阙之下”；北宋范仲淹《岳阳楼记》有“居庙堂之高，则忧其民；处江湖之远，则忧其君”。抛开“乃乘扁舟，浮江湖”（《汉书·货殖传·范蠡》）式地理层面的物质实体长江、洞庭湖或三江五湖的泛指，“江湖”已成为一种个体言说的审美载体，尤其在诗人骚客借“江湖”空间抒“魏阙”、

“庙堂”之落寞时。这一空间意象，自民间传说的流传和经艺术加工的小说文体的产生，而拓展成为一个虚构的“世界”。特别是唐传奇兴起，写作者“尽幻设语”、“作意好奇”、“有意为小说”[①]，到民国平江不肖生以《江湖奇侠传》接续这一传统，“江湖”构成独立的叙述系统：幻设出一个半民间半官方、与政治若即若离的“江湖世界”，在非近代的古典中国时空，以非热兵器的可修之神功，展开非官方的暴力正义伸张。这个意义层面的“江湖世界”，在20世纪中国一度受到追捧，也一度受到棒喝。

后者则形成于乡土中国相对独立于国家权力机构的民间社会。处于上层的官方社会和处于基层的民间社会，构成了乡土中国社会的二元结构[②]。旧有生产关系的变动，导致大量脱离土地和宗法制的“游民”产生，成为在城乡之间以不正当、不合法（“平时多一游民，即荒年多一盗贼”），或不被主流社会认可的手段谋生的人群，他们被笼统地称为“三教九流”，形成现实社会层面的“江湖世界”。

与日常社会遵从主流文化的群体相比，后一层面的“江湖”在大多数时期是属于非主流文化的亚文化群体，有特殊的行为规范以及言语模式，如遵循特殊主义、小团体本位以及以“义气”为基本要义的行为逻辑，使用一系列隐语、切口、行话。各团体中的行为主体分别遵循自己所归属的小圈子规则，相互之间未形成明确统一的行为规则和制度。各小团体之间常常在隐秘、不规范的秩序中进行实力的较量。丛林准则和弱肉强食，既是处理江湖关系的解决方案，也是共同遵循的心理程序。它明显排斥以公正、公平、公开为准则的社会契约，冲突往往依靠最原始的集团暴力（或以之为后盾的威慑）来解决；而在某些饥荒、战争的特殊年代，更会发展成为拥有独立元语言的反主流文化群体。这一层面的“江湖世界”是一个巴赫金所说的与官方统治相对立、“作为‘颠倒的世界’而建立”[③]的“第二世界”，时刻面临着被官方世界颠覆的危险。它多被国内研究者称之为“游民社会”、“地下社会”、“隐形社会”，或“另一个中国”[④]。

自中国侠文化开始建立“江湖世界”以来，在其长久的符号发送以及接受史上，两个世界的“江湖”往往以互动或“互文”（intertextuality）的形式，

---

① 鲁迅：《中国小说史略》，《鲁迅全集》，第九卷，人民文学出版社，1973年，第430页。

② 参见费正清等编：《剑桥中国晚清史》，中国社会科学出版社，1985年。

③ 巴赫金：《巴赫金全集》，第六卷，河北教育出版社，1998年，第13页。

④ 王学泰：《游民文化与中国社会》，学苑出版社，1999年；闰泉：《江湖文化》，中国经济出版社，1995年。

在不同的世界中被唤醒与记忆。江湖中人边缘的、非主流的痕迹，为江湖虚构提供了足够的想象空间，其中最著名者莫过于《水浒传》中的“水泊梁山”。这种与现实世界藕断丝的江湖想象，在后来的武侠文学与艺术中都可以找到深深的印迹，如宋元话本中的“江湖”则已跟抢劫、黑话、蒙汗药和人肉馒头联系在一起。与此相对，民间实有的天地会组织标榜“梁山的根本、桃园的义气、瓦岗的威风”，被陶成章解读为：“洪门借刘关张结义，故曰桃园义气；欲借山寨以聚众，故又曰梁山泊巢穴；欲豫期圣天子之出世而辅之，以奏廓清之功，故又日瓦岗寨威风。盖组织此会者，缘迎合中国之下等社会之人心，取《三国演义》、《水浒传》、《说唐》三书而贯通之也”[①]，可看出“江湖世界”在民间文学、戏剧的虚构中对现实世界的影响。

然而，“江湖世界”在两个“世界”交错而持续的存在，也使两个复杂的问题得以显现出来。第一，如果“江湖世界”不会停止其存在的话，它必须保留什么符号特性？而在这个对象继续存在下去的时间里，它的哪些符号特性是可以改变的？这个问题是一个具有时间性的问题；第二，当“江湖世界”存在时，不可能不具备哪些（没有时间限制的）特性，可能不具备哪些特性？这个问题是关于必然性的问题。前者指向“江湖世界”在虚构与现实中的共通之处，后者则取决于“江湖世界”在虚构与现实中的分别特性。事实上，两者都与“江湖”作为亚文化群体与亚文体文本的主要叙述对象所必须遵从的“秩序”有关，这是关于“江湖世界”的研究必须解决的问题。

二、问题偏向：“江湖世界”的研究

“江湖世界”这个由中国侠文化建构的概念，它的持续存在，尤其在公民社会－国民国家格局已确立起无可争议的主导地位的现代中国的存在，使我们不得不进一步思考唐传奇、明清侠义公案小说与民国开始的武侠小说、影视等在内的侠文化的种种现代表述，以及它在现实社会所建构的特殊社会关系和行为模式，与一系列法律、哲学和历史话语的隐秘关系。然而目前的大量研究或者局限于资料的整理与描述，或者停留于历史片断和江湖现象的实证调查，始终未有对“江湖世界”何以长期存在以及它的必然属性，进行文化的、哲学的剖析。

伴随着武侠文学与艺术接受的热潮，虚构世界的“江湖”进入批评与研究

① 汤志钧编：《陶成章集》，中华书局，1986 年，第 423 页。

视野。然而自20世纪初鲁迅的《中国小说史略》设专章讨论清代侠义小说始，至21世纪初热力不减的港台武侠小说及其改编为影视剧的研究，研究者往往将“江湖世界”与“武侠”进行先天的对应：谈论“武侠”，就等于谈论了他们所处的“江湖”，因此对作为侠客活动背景的“江湖世界”处理模糊。

大多数研究者讨论虚构的“江湖世界”所潜藏的批判现实的乌托邦冲动，以及基于此之上的民族国家、个人身份与历史记忆的冲撞与和解。此中值得提出的是，韩云波将“侠”于“江湖”的意义考察，进一步拓展到“江湖”与“文明”进程的关联性：“江湖‘展现了人类文明的进程’，而文明向来就有无政府主义的、激进的、保守的、自由的不同意识形态的多元冲突与整合。……侠的真正本质，并不是以善对立于恶，而是以激进对立于保守，他成了整个江湖而不仅仅是魔道的对立物……侠因此成了一种决定性的力量，但却并不是要去决定侠自身，而是决定一个新的世界图景重建的希望。”① 这已有将虚构的江湖符号的表征与意指，导向与现实世界提供的主流文化元语言互竞的苗头，只是未将这一套话语系统进一步深入。

需要格外提及的是，在关于“江湖世界”众生相的梳理之外，有少数研究者已开始借“江湖”而反思“中国”。红苇《体验江湖》（上海三联书店，2003年）不仅融合霍夫斯塔德“环境中人的共同心理程序”理论与特拉姆皮纳“人们解决问题的方式”说，来考察江湖身份的认证方式，揭示江湖个体之人与江湖的行为关系，而且将江湖暗语、切口等作为“独立于社会语言之外的亚语言系统”来讨论。最终，归结“江湖”是作为“一种神秘的文化代号”而存在的。而于洋《江湖中国：一个非正式制度在中国的起因》（当代中国出版社，2006年）以清末至民国初期天地会洪门、哥老会、青帮等江湖势力的发展为基点，通过对这一时期黑白两道的渐行融会、江湖价值观、组织模式和习俗规范等从“道上”扩散到整个社会导致了近代中国社会结构和文化“江湖化”的考察，解读中国而反思历史，剖析中国的现代化进程，并凸显中国现代化过程中被人忽略的江湖蜕变、崛起和干扰因素。

正如科幻世界是解读美国精神的一个入口一样，“江湖世界”也是映照中国人精神的一面镜子。从以上的诸家研究可以发现，“江湖世界”的概念撇开民间秩序是无法想象的。那么，这一老生常谈究竟揭示了一些什么道理？它向我们秘而不宣的思想又会是什么？然而考察目前的“江湖世界”研究成果，则

① 韩云波：《游侠·武功·江湖——中国侠文化系列丛书》，四川人民出版社，1995年。韩云波：《论21世纪大陆新武侠》，《西南师范大学学报》，2004年第4期。

远未勘测出“江湖世界”所烛照之现实中国的隐秘。

三、“江湖世界”研究引入符号学的必然性

“江湖世界”研究实际上要解决的是符号秩序问题。更具体的，则是它所建构的“盗亦有道”的世界与现实世界或现实世界主流文化的关系问题。无论是侠文化话语虚构，还是亚文化群体的现实作为，“江湖世界”所遵循的“盗亦有道”的秩序，都可视为一种姿势，是对善恶大对决背后的实在意义的一种“指向”。而对这个符号秩序“指向”的勘察，需要一个能鞭辟入里的理论。在历史和主题批评的发展脉络中，符号学的消除神秘化的力量已经相当强大。它能够揭示出，符号的“指称权力怎样继续顽固地坚持以各种各样的从最粗糙的意识形态到最精致的审美和伦理判断的形式伪饰，来表明自己”[①]。而它正是对“江湖世界”指称权力的分解所恰恰需要的工具。

其一，从中国侠文化话语虚构角度而言，它所言说的“江湖世界”，归根到底是一个与现实无涉的符号世界。这个符号世界持久不衰的生命力，源于它能够作为发挥出欲望客体功能的实物，填补进符号接受者在幻想中提供的欲望图示结构所开拓出的空间。而意识形态结构的内在冲突，正隐藏在“江湖”幻象的物质性外表之下。以此回溯，与此相关联的，是符号发送者从各种可能世界（possible worlds）与真实世界（real world）的关联中选择了其中一种，组成“江湖”幻想世界，其选择必然卷入一种“因果－伦理”解释。对此，符号学“本质上是批判性的，它把符号意指，看成文化编织话语权力网的结果”[②]，它可以隔断将文学虚构置于绝对性的表达，以此厘清虚构的“江湖世界”是如何在现实世界的特定时刻，以特定模式，针对特定受众（尤其是中国社会中下层青年男性）而得以广泛传播以至历久弥新的。

一般而言，“江湖”虚构是以偏离于现实日常规范的异常甚至是疯狂的形式，成为对立于“现实世界”秩序的幻象存在。其中的行为主体即“侠客”，被刘若愚译为“Knight-Errant”（游荡的骑士），但与形成了一个特定阶层且是社会支柱的欧洲骑士（Knight）相比，中国之侠来自不同的社会阶层，且是社会的破坏力量[③]。在始终没有一个叫做“侠客”的稳定社会阶层的中国，文

① 保尔·德·曼：《阅读的寓言》，沈勇译，天津人民出版社，2008年，第6页。
② 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011年，第15页。
③ 刘若愚：《中国之侠》，周清霖、唐发铙译，上海三联书店，1991年，第193～208页。

人武官、和尚道士、皇亲贵族以至各女中豪杰，都可浪迹侠文化话语虚设中的“江湖”作侠客，实行民间正义，推重个人英雄，组织私人社团，重新赋予失序的“世界”以秩序。

因此，这个虚构的“江湖世界”常常被指认为平民化的“乌托邦”：拥有一套毫不含糊的道德秩序和行为准则，惩恶扬善、伸张正义。并在清晰的道德秩序掩护下，在社会大众能接受的符号意义范围内，酣畅淋漓地“以暴制暴”。一个被欲望扭曲、充满杀气的暴力空间，胶着于与昏暗朝廷相对立的、充分伦理化的理想社会，“江湖”以充满异样世俗关怀的前现代式图景幻象，以及类似“狂欢”与“拯救”的一套言说方式，为身怀抱负却无力融入现实的“中国式侠客”即社会中下层青年男性，提供了一个不断寻觅与确定命名以补足“现实”缺失的“象征承诺”。尤其在20世纪中国文学与艺术中，成为影响最大的幻想（fantacy）符号与最为独特的“白日梦”。

但这个“白日梦”所提供的一系列与现实迥异的符号，并非仅仅为了掩藏真实，更是为了提供真实感。研究符号“撒谎”的符号学理论，恰好能沿着它的符号意指，反向勘察“江湖”虚构，在“道”之善与“盗”之恶两套相互矛盾的元语言的夹缝中，隐藏着怎样的生存逻辑；在征用现实世界的部分知识与无法通达向现实世界的幻想中，建构了怎样的“真实的谎言”；侠客的仗剑行侠、笑傲江湖，如何寄托符号发送者传统文人式的“建功立业”抱负以及对“自我”的型塑；因共同分享而参与构建“江湖”叙述的小说连载、影视改编、批评等文本，是如何浓缩并表达一系列关于性别、家国等主题为中心的意识形态话语。总而言之，符号学理论能在“江湖世界”的欲望沉浸与维持沟壑的伦理之间，追问出某些被遗忘和忽视的非文学话语，是怎样通过一系列的运动和进程进入到其虚构中去的。

其二，中国社会的民间“江湖”，同样是拥有类似符号秩序的“法外世界”。它以一种民间的善恶处理方式为主要表征，同承认现实社会的法律，以便于从偶尔的违法行为中寻找快感的行为不同，民间“江湖”直接将自己的交际原则升格为“准法律力量”：在至高无上的“王法”之外，另建作为准法律的“江湖义气”、“道上规矩”。正常社会秩序下的伦常纲纪以至各种清规戒律被抛开不顾，人类社会错综复杂的矛盾斗争被简化为正邪善恶之争，其争斗的形式亦被还原为最原始的生死搏斗，而决定斗争胜负的主要因素则是公道和正义。

换言之，“江湖”规矩是中国社会底层的意义操作形式，也是现成的法律法规难以涵盖的区域，它遭到主流社会秩序的压抑，同时又因为摆脱了主流社

会秩序的控制而捉摸不定，就像主流社会的一个倒影或一个幽灵。“江湖”与现实主流社会的关系，类似于齐泽克曾经的表述：“现实的圆周只有通过不可思议的幽灵的补充才能够形成整体。”① 信赖现成法律的现实主流社会，总有其竭力拒绝面对的尴尬：比如农民以全部积蓄稀里糊涂地购买了一头病牛，在法律所规定的买卖契约中，他只能自认倒霉和承受自己的倾家荡产。如果此人想要讨回公道，则需要依持能弥补买卖契约与现实处境的“裂隙”的力量，“江湖”以公道为逻辑的符号秩序，即潜在地弥补了“庙堂”与“草根”之间这种沟壑。在这个意义上，或许可以理解“江湖”在中国的持续存在，是因为它恰恰显示了人们的某种模糊期待：“江湖”所共享的迥异于社会主流秩序的意义生产和交换，即“意义的给予和获得”，将组织和规范其组织或集团成员的社会实践，影响他们的行为，从而产生真实的、实际的后果，有望给历史制造另一些机遇，打开另一些拓展的空间。也就是说，“江湖”的符号秩序翻转价值和平衡，可以从社会底层寻找解释。对其而言，它属于一种自然的必要性，同时也是一种功能的要求。

社会日常生活中，不同领域似乎被划分为各个话语领地，等级分明地组合进主导的或选中的意义。意义带来了“江湖”这种隐蔽的场域，而且，这个场域也一直在若有若无地影响着某部分人的生活。尤其在当下中国，无论是公共领域还是私人领域，黑社会组织的“保护伞”性质依然没有退出国人的社会关系和行为模式。对它的符号秩序的考察，将不仅是对中国社会现代化进程一个不可忽视的侧面的观察和理解，而且，这一切还将可能撕开历史的“空隙”，带来各种备受压抑的或者前所未有的意义。

四、结语

“即使在一些特殊的事例中，特别是在某些最初命名的事例中，指称对象确是由一个摹状词确定的，由某种唯一的识别性特性确定的，这种特性在许多命名的事例中所发挥的作用并不是给出一个同义词，也不是给出作为名称缩写的某种东西；而是确定一个指称。”② “江湖”的命名，一直带有乌托邦冲动，它在中国的“历史”与“现实”、“真实”与“虚构”交错相关的寓言结构里，

① 斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的幽灵》，斯拉沃热·齐泽克等：《图绘意识形态》，方杰译，南京大学出版社，2002 年。

② 索尔·克里普克：《命名与必然性》，梅文译，上海译文出版社，2005 年，第 91~92 页。

完成对现实世界或真实或假想的“批判”。符号学对于“江湖世界”研究的意义，不仅是要观察传统侠文化“江湖”乌托邦话语表述所制造出的不驯意义，与探寻它在现实日常生活中所隐藏的或补足主流社会秩序缺失或可能撼动历史的能量，而且是要通过理解“江湖世界”盗亦有道的符号秩序，借而理解中国整个社会组织的表意符号系统。

（作者单位：云南民族大学）

产业符号学

Industrial Semiotics

传播符号学

胡易容

一、引言：符号学与传播学的“环肥燕瘦”

传播学从理论模式到研究对象都“太瘦”。传播学单薄而缺乏丰富的理论样式，此问题已成它跻身学科之林的重要掣肘。历数传播学的几大奠基人的成就，都难以上升到高度抽象的理论层面。拉斯韦尔的“5W”几乎是一种自明的常识，而卢因的“把关人”则更是大众媒体内部的某种经验型机制的总结，这种机制在网络时代的有效性已经岌岌可危。

传播“无学”的问题由来已久，被奉为传播学集大成者的施拉姆的观点比较具有代表性，他认为，“传播学仍旧没有发展出一个系统的中心理论，让传播研究者可以围绕这个中心来思考，来组织，来建立一门成熟完备的学问”。[①]此言并非危言耸听，传播学所谓两大流派对于构成坚实的传播理论均有各自的缺陷。批判流派并非一种系统的传播理论，而是对文化实践中广义文化的研究，从法兰克福学派到伯明翰分析学派都是如此。而长期作为主流存在的经验主义传播学传统则沉湎于现象观察。在理论上除了继承芝加哥学派的命题，甚少深刻的理论洞见，其理论更多表现为形而下的具体结论。翻开任何一本传播学理论著作可以看到“沉默的螺旋”、“议程设置”、“培养与教化”构筑起来的理论主题。作为一种常识性观察的结果，它们尚难以承担理论大厦的建构重任。传播学的跨学科性在某种意义上并不能完全掩饰自身学理的不足。

传播学的学科研究对象看来也很“瘦”。相比符号学者们对学科膨胀为

① 宣伟伯、余也鲁译述：《传媒·教育·现代化——教育传播的理论与实践》，高等教育出版社，1988年，第15页。

“符号学帝国主义”的不断自我警醒，传播学要“安分守己得”多。实际上，传播学的对象也可以非常宽泛，符号学与传播学对象孰宽孰窄，其实难以比较。但传播学并未深入涉足各种边界的拓展，传播的研究范围通常限于人类传播与交往活动。甚至在这一本来就安分的领域中，传播学继续自我缩小为以各种大众媒介形式承载的“大众传播学”。我们通常意义的传播学就是发展自新闻学并通常建立在媒体基础上的大众传播学。

与此相反，符号学的危机则在于其从理论模式到研究对象的“臃肿”，这使它难以建构一种清晰统一的理论话语。艾施巴赫早就看到这一点，他认为，符号学研究（对象面）过大，从皮尔斯、莫里斯到西比奥克都是泛符号论者。艾柯也认识到这个问题，并警告说：“当一门科学把每种东西都界定为自己的研究对象，进而宣称自己关注整个宇宙时（因而舍此无他），乃是在玩着一种冒险的游戏。”[①]另一方面，是理论模式太“胖”。符号学缺乏统一的讨论框架。这体现在两个问题上，一是符号学内部各种模式之间并未达成统一，索绪尔模式、皮尔斯模式、卡西尔模式、巴赫金模式彼此的命题并不完全兼容；二是作为独立学科的符号学并未建立作为学科的通用方法。列维－斯特劳斯的人类学研究、麦茨的电影研究所呈现的符号学方法并不完全相同，如果我们再将克里斯台娃或者拉康的研究精神中意指的方面都考虑进来的话，不得不承认，建立统一符号学理论困难巨大。就现有的一般符号理论来看，其过于复杂的术语令人们对其实际内容感到难窥究竟，甚至觉得符号学是一门“玄学”。[②]

如果说，符号学的学科危机多少是由于理论“太多”而缺乏统一引起的，而传播学则恰恰相反。传播学的学科危机则来自研究方法论的内部危机。于是，两个学科在理论与研究对象上呈现出环肥燕瘦的各自苦恼。本来，瘦有瘦的道理，传播学轻装上阵而不纠结于理论的深邃，而以问题导向诉诸对策研究；符号学通过丰富的理论建构起人文学科的公分母。然而，作为学科的传播学毕竟要有理论支持，而作为人文科学公分母的符号学也必然要落实于对象的某种“指导性”。于是，两者就具备了某种取长补短的现实需求。粗略看来，两者的危机所体现的互补特性有三：（1）符号学在传播学处可以从“玄学”的位置落实于具体的传播现象；同时，传播学可以从符号学处提升学科的学理性；（2）符号学无所不包的问题与传播学较为明晰的对象性有助于自身边界框定，而传播学的学科研究对象则正好借助符号学拓宽视野；（3）方法论的接

① 艾柯：《符号学理论》，卢德平译，中国人民大学出版社，1990年，第4页。

② 郭鸿：《现代西方符号学纲要》，复旦大学出版社，2008年，第11页。

轨，符号学作为一种科学主义思维的方法论注重定性研究，其量化精确问题一直颇有争议，这与符号学自身的文科中的数学的愿景有所出入，而长期主导传播学研究的实证定量研究方法可为有益的补充，反之，传播学自身研究方法单一的情况也能得到有效的弥补。

那么，这种互补性是否能得到学科自身内在规律的许可？这两个学科的内在逻辑是否建立于某种可互为印证的共通学理基础之上？这种可能性是否已经在学科发展史中实际运作，而仅仅需要捅破那层薄薄的窗纸？学理是应然的可能，而学史是实然的存在，两者缺一不可并在实际中常常彼此交汇。本文试图从学理与学史两个维度，对两学科在学科互动方面的必要性予以论证，并对这种边界融合的具体形式提供一些具体的判断。

二、经验主义传统实际上是“信号传播学”

从名称上看上去，传播学与符号学并不那么“像”，进一步追究，却又发现两者纠缠不清。它们常常看来是一个一体两面的问题。有学者认为，传播学从某些方面上说与符号学研究是同义语。传播学与符号学这两个学科名称术语有时甚至可以互换。[①] 这种观点得到了来自符号学传统和传播学传统两个领域的不同角度的确证。例如，法国学者吉罗的《符号学概论》，将符号学与传播学几乎视为同一对象来处理。以至于中文译者在译序中谈道：“首先，符号学属于传播学，而传播的构成要素也适用于符号学。”[②] 随后，吉罗在全书开篇第一章即将符号功能界定为“靠讯息来传播观念”，并将雅柯布森的模式视为对传播学理论的一种延展。[③] 更多的情况是，符号学者与传播学者站在自己的立场将对方视为要素之一。即：符号学将传播视为符号过程的一个环节，而传播学则常常将符号视为传播的信息方式。再看传播学领域，施拉姆那部经典的《传播学概论》，辟专章写“传播的符号”。他认为，“符号是人类传播的要素，独立于传播关系的参加者之间”。[④] 国内学者也基本上接受了该观点，并以此来定义传播学。例如：陈力丹认为，“传播学是研究人类如何运用符号进行社会信息交流的学科”[⑤]。

---

① Bouissac Paul, *Encyclopedia of Semiotics*, Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 133.

② 皮埃尔·吉罗：《符号学概论》，怀宇译，四川人民出版社，1988年，译序第7页。

③ 皮埃尔·吉罗：《符号学概论》，怀宇译，四川人民出版社，1988年，第1～2页。

④ 威尔伯·施拉姆：《传播学概论》，何道宽译，中国人民大学出版社，2010年，第61页。

⑤ 陈力丹：《传播学是什么?》，北京大学出版社，2007年。

既然如此，传播学是否可以称为“符号传播学”？本文的观点是：传播学应然并正在走向一门“符号传播学”，但在以北美经验主义为代表的研究中，传播学实际上并未纳入“符号”的研究维度，因而只能是一种“信号传播学”。

要证明这一点，我们必须首先说清“信号”与“符号”的差异所在。许多学者在这个问题上有不同意见，加之中文翻译的问题[①]，信号与符号往往混为一谈。然而要弄清楚“信号传播学”与“符号传播学”就必须弄清楚两者的根本取向的差异。

赵毅衡将“信号”表述为“不要求解释，却要求接受者行动反应”，[②] 实际上，这一核心差异导致信号与符号在研究中的差异体现为三个不同倾向。

一是，信号因此无需解释而倾向过程性要素并引向精确量化，符号因其注重解释而倾向接收者感知。

从概念上讲，信号作为信息的基本单元，而信息的概念则来自可计算、可量度的物理学概念“熵”。学界广为接受的方式是用对立概念来对它进行定义——即通常人们所说的“信息即负熵（逆熵）”。1948 年，美国数学家、信息论的创始人香农在《通讯的数学理论》中指出：“信息是用来消除随机不定性的东西”，它可以通过数学共时予以精确计算。“熵”在物理学上指热能除以温度所得的商，标志热量转化为功的程度。在科学技术上，“熵”常常用来描述、表征体系混乱度的函数。亦被社会科学用以借喻人类社会某些状态的程度。在生物学研究领域，熵是生物亲序。科学家已经发明了测量无序的量，它称作熵，熵也是混沌度，是内部无序结构的总量。后来在，香农（Claude Elwood Shannon）第一次将“熵”的概念引入信息论。并转而成为传播学的基本概念“信息”的成对概念，表示一种情境的不确定性和无组织性。

符号则是诉诸意义维度的“感知”。符号学从一开始就自设为一种超越物理层面的“意义解释”，索绪尔将符号理解为能指和所指的结合（在他的语言学中表述为音义结合）。也就是说，符号需要一个释义，而皮尔斯干脆宣布：“释义之所及，符号之所在！”（Nothing is a sign unless it is interpreted as a sign）[③] 这就更清楚地将符号界定为某种有关意义的存在。由此，符号学家们最终将符号学界定为研究意义活动的学说。这里并非说信息无关意义，而是说，携带着意义的信息对是外在于意义的“载体”——具有客观实在和自在的

---

① 皮尔斯将一般符号称为 sign，李幼蒸先生翻译为记号，而信号的英文为 signal，两者易混。

② 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011 年，第 53 页。

③ Peirce，1931. p. 172. Ctf.，Daniel Chandler，*Semiotics for Beginners*：2.

意味。而符号则是携带着意义的“感知”。在得到感知与被作为符号使用之外，符号无所依存。正是在这个意义上，我们可以理解皮尔斯的“释义之所及，符号之所在”。

二是，信号指向固定反应；而符号因其本质的“任意武断性”而指向不确定的解释，并最终引向无限衍义。

在信息理论术语中，信息与物理科学中的熵非常相似——它是对随机度的一种测量。应用于传播信息理论，它与一个人在组成信息时选择自由度的大小有关。信号在被传输的过程中，往往被视为不变的客观存在，是发出者提供的某种确定无疑的意图。即便存在一个解码的过程，也是不断地对发出者意图的再现，这种再现存在某种机械主义色彩。这种色彩在传播学领域中导致了显性传播模型的主导地位。这一点，后文将详述。

而符号学的系统是“以符号任意性为基础的全体系统”。[①] 这里说的符号的本质属性在于“任意武断性”并非否定理据性符号的存在或符号中的理据性存在，而是说：就符号这一事物的本质而言，规约才是其更重要并具有意义的方面。换言之，符号的意义在于它的使用，而使用理据性势必湮没符号创生的初始理据性。即便每一个符号在诞生之初，都可能具有某种理据，但是这种理据在使用过程中逐渐的变异为不可考证的内容，并且逐渐失去了考证的必要。

在卡西尔看来，符号的任意武断性及其背后的规约力量，是人类文明传承的本质性力量。在《符号形式的哲学》中，卡西尔将人类文化演化视为两个过程及其交织。一是人类与自然直接交往转向中介化交往的过程。其二是符号自身生产方式不断转变的过程。这一过程包括三阶段：第一，以象似与复制关系为主的图像符号阶段；第二，因果关系主导的抽象逻辑符号阶段；第三，纯粹意义的独立符号生产阶段。这三个阶段与皮尔斯的三类符号具有某种对应关系。第一阶段对应象似符号（icon），第二阶段对应指示符号（index），第三阶段对应规约符号（symbol）。从卡西尔对人类文明进程的纵向划分可以看到，文明童年期的符号是透明性主导的，而随着人类文明向高级阶段的发展，透明程度逐渐降低，而规约性增强。原初理据性逐渐让位于“使用理据性”。

具体来说，人类文化中，大部分的符号使用，在最初都可能具有某种确切的原因，但随着这种符号的意义进入文化层，最初的功能性理据逐渐退位，并让位于更为纯粹的意义性使用。而这就决定了，符号的意义在不断的使用中进行规约，其确定的意义是具体情境下的相对确定，其终极结果导向无限衍义。

---

① Ferdinand De Saussure, *Courseral Linguistics*, New York: Mcgraw-Hill, 1969, p. 65.

三是，信号所谓信息的基本单元，所属的学科背景是“信息论”；而符号所谓意义之学，属人文科学之维。

以信息为主要研究对象的传播学研究，自设了一种“信息传播论”的方法。这种方法论又是建构在对信息的理解方式上的。它特指20世纪三大科学理论之一的“信息论”及在此基础上建立的研究方法和变体（如：控制论）。信息，诉诸实存世界——被表述为与物质、能量相并立的第三大要素。其存在的方式是“客观的实存”。[①] 约翰·菲斯克认为，信息论是一种机械性的理论，用来测量某一确定信道所传输的信息总量，并寻求使这个过程达到效率最大化的途径。信息论视野中的信息是信号的物理形式而非意义。[②]

建立在上述三个不同倾向上，我们可以看到，经验主义主导的早期传播学领域虽然大量地谈论符号，但并未将符号学理论真正引入传播学。这一点，尤其体现在传播学基础模型之上。本文通过对传播学经典模型的分析，可以看到传播研究的典型过程局限于“信号传播”。其重点在“信息”及其具体形态“信号”上。这一点，本文下面将通过传播模型中所呈现的要素信息继续予以论述。

三、从传播模型演进看“信号”到“符号”的转变

由上，我们可以将以信息论为基础，从社会科学中发展而来并以实证经验主义为主要方法，以对策及效果为主导研究导向的传统传播学研究范式称为“信号传播学”。而将重视符号及其解释作为传播的主体要素的研究方式称为“符号传播学”。当然，两者并非截然不同的两个学科，菲斯克将两者视为传播学的两个基本学派。本文认为，早期经验主义主导传播学是“信号传播学”主导时代，而“传播符号学”思潮并不在时间上晚于前者，但真正与经验主义传统相提并论的系统研究流派则至今尚未完全形成。从传播学自身的发展来看，符号概念的引入正在改变传播学本身的学科面貌，以至于，我们很难在清楚地区分“信号传播学”与“符号传播学”。

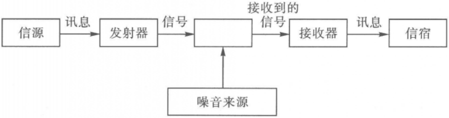
信息论的机械特性尤其鲜明地体现在早期传播学对传播模型的设定上，传播学早期模型的基本构型就是信息物理学家对信号的线性传播过程。其中除了

---

① 在拉斯韦尔提出5W模式的同年（1948年），控制论的创始人维纳在《控制论》一书中指出：“信息就是信息，既非物质，也非能量。”

② 约翰·菲斯克：《关键概念：传播与文化研究词典》，李彬译注，新华出版社，2003年，第235页。

拉斯韦尔过于单一的“5W”线性模式外，几乎同时提出的“香农－韦弗”线性模式几乎构成此后传播过程模式的基本模型。一些学者认为，“今天，在所有促使人们普遍对模式发生兴趣的贡献之中，要数香农的贡献最为重要。就传播研究的技术方面来讲，后来在这方面所作的许多努力，都是由香农的数学公式激起的”①。众所周知，香农当时任职于贝尔电话实验室，其理论模式主要涉及“传播渠道所能运载的最大数量的信号传递问题”。② 该模式作为典型的数学模式，以信号为核心导向的思考模式，重点考虑的是“物理层面的到达”，而非意义的生成与解释效果。



图表 1　香农－韦弗数学传播模式（1940）

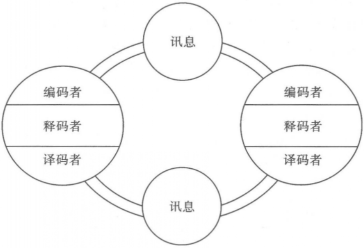
以该公式为代表的传播模型，在相当长的时间内为引入信号解释与意义层次的问题。如德弗勒模式是通过增加“反馈”机制对香农模式的升级，但讯息仍然局限于信号自身的表层结构。菲斯克在列举了传播学中的诸种模式后，总结道：“我们迄今所考虑的各种模式，都在不同程度上强调了传播的过程性。它们都假定传播是从讯息 A 到 B 的传递。因此，它们最为关心的是媒介、渠道、转换器、接受、噪音以及反馈，因为这些都是与讯息的发送过程相关的术语。”③ 的确，这些模型的重点几乎不在分析信息本身所涉及的意涵。换言之，它们自设的传播学是一种“信号传播学”，而非建立在对意义实现之上的“符号传播学”。不过，从传播学发展史来看，模型的演进逐渐地呈现出对“符号”的重视。这一过程在传播模型上是渐进的。例如，奥斯古德与施拉姆的“循环模式”在德弗勒的反馈机制上进一步引入了“释码者”这一概念。

---

① 约翰逊与克莱尔语，引自丹尼斯·麦奎尔：《大众传播模式论》，祝建华译，上海译文出版社，第 19 页。

② 丹尼斯·麦奎尔：《大众传播模式论》，祝建华译，上海译文出版社，1987 年，第 20 页。

③ 菲斯克：《传播研究导论：过程与符号》，许静译，北京大学出版社，2008 年，第 33 页。



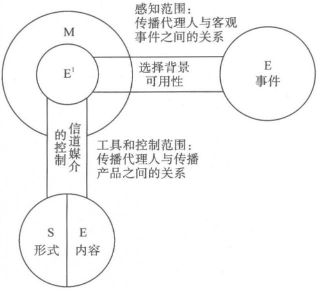
图表 2 奥斯古德－施拉姆循环模式（1954）①

释码者概念的引入并非对符号的自觉意识，而是研究者在处理信号接收时的问题的自发应对。一方面，译码和编码功能仍然是香农模式中物理发射器与接收器功能的另一种表达，而“释码者”的引入则提供了一种对“信号”自由解释的可能。而多元的意义解释恰恰是皮尔斯符号理论的起点。不过，与典型的符号学概念相比较，我们发现，该模式对于讯息的处理仍然缺乏某种层次的区分，它仅仅将讯息视为一个在传受双方来回循环的简单对象。

稍后的美国传播学者伯格纳提出的“传播总模式”则在讯息层次的区分上大有改观。

麦奎尔对该模式作了很好的归纳，他认为，这个模式始于“一种感知行为”，E（事件）、M（人或机器构成的接受者）和 E^1（感知结果）之间是一种感知的关系。在该模式中，我们可以看到传播研究对单一的信号传输已经进行了重要的改进。首先，感知作为起点是符号而非信号的重要特征。前面我们说过，信号诉诸反应，而符号诉诸意义——感知恰恰是符号的一般定义；其次，该模式中，将信息的感知 E^1 看做是事件 E 的某种方面的投射，这与此前的模式将信息当做一个数学变量的消耗非常不同。更重要的是，伯格纳引入了形式因子 S，作为被感知讯息的 SE 是“有关事件的叙述”。因此，麦奎尔认为：“这个模式说明，人类传播过程可以被看作是主观的、有选择的、多变的和不

① 丹尼斯·麦奎尔：《大众传播模式论》，祝建华译，上海译文出版社，1987 年，第 22 页。

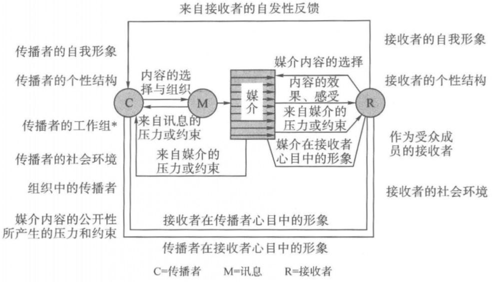


图表 3 **伯格纳，传播总模式**（1956）——M **把事件** E **感知为** E1

可预测的，人类传播系统是开放的系统。”[①] 该模式是否就是理想的符号传播模式呢？并非完全如此，客观地讲，它属于某种过渡或边界模糊状态。它还存有明显的信息论式的机械思维痕迹。最关键的在于，该模式将人的感知等同于机器的“感知”，这就忽略了符号作为“携带着意义的感知”与“信号反应”的本质区别，这也是最致命的缺陷。此后的传播学模型理论的发展沿着社会学尤其是场论的方向有着较深入的发展。如赖利夫妇的“大众传播社会模式”强调讯息的发出者与接受者的群体归属问题。马莱茨克重点突出了接受者的个体结构、自我形象与社会环境要素，他在这个总体场中看待传播信息的系统运行，麦奎尔认为该模式是数十年从社会心理学角度研究大众传播的总结。[②] 可以看到，这一模式对于社会场的诸多外部生成要素进行了诸多考虑，但它仍然对表意本身内在过程缺乏深入分析。这是由于，这些模式始终将信息传播视为一种经验实证的物理过程来考虑，而未将传播过程上升为一种“人类传播行为艺术”。在这一思路下，尽管要素日渐丰富，但始终无法深入意义的多元性与不稳定性这一基本问题。

① 丹尼斯·麦奎尔：《大众传播模式论》，祝建华译，上海译文出版社，1987 年，第 27 页。

② 丹尼斯·麦奎尔：《大众传播模式论》，祝建华译，第 50～53 页。



图表 4 马莱兹克系统模式（1963）

麦奎尔的《大众传播模式论》是对传播学模型理论的集大成之作，但其中所收录的模式在对信息本身的解读上并未对“信息”这一关键要素作更进一步的发掘，其中一个基本原因即是始终秉承信息论的单线性思考维度。

这一点，在他的《大众传播模式论》再版时得到了一定的修正。他新补充的两个模式是根据伯明翰学派代表人物霍尔的《编码，解码》绘制的编码译码模式，以及菲斯克的媒体话语模式。

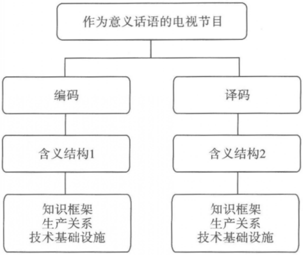
霍尔的编码译码模式中出现了含义结构的不确定性（图 5）[①]。该模式较为明确地将“含义结构”纳入大众传播的模式进行探讨，凸显了“含义”的不确定性。此后麦奎尔根据菲斯克话语理论绘制的媒体话语模式（图 6）[②]，也关注了“文本的含义是存在于受众的话语世界与植入媒体文本的话语的复合或相似”。这里提出的文本与读者之间的多义关系问题更清晰地昭示了隐含信息对传播的重要。这一模式从电视节目的观众心理研究出发解释文本与含义之间的差异关系，进而解释受众的态度和体验、外在的话语、文本等诸多要素的影响，避免了过于表面化地看待信息传播过程。

从符号意义立体维度出发研究较为全面的是雅柯布森的语义学模式。该模

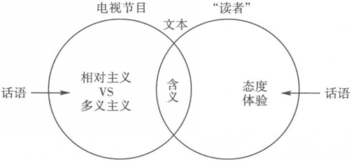
① 丹尼斯·麦奎尔：《大众传播模式论》（第二版），祝建华译，上海译文出版社，2008 年，第 129 页。

② 丹尼斯·麦奎尔：《大众传播模式论》（第二版），祝建华译，第 131 页。

型从时间上来看，并非此前传播学模型的“升级版”，因此，本文与吉纳的观点不同，认为雅柯布森借对传播学理论的借用其实非常有限。



图表 5　霍尔编码译码模式（1980）

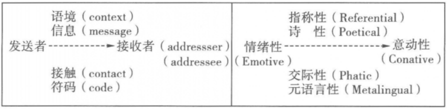


图表 6　菲斯克媒体话语模式（1987）

首先，他的核心观点与经典传播学注重“信息”及其到达是如此地不同。他认为，“信息”不提供也不可能提供交流活动的全部“意义”，意义存在于全部交流行为中[①]。其次，他将表意过程视为一个由六个要素构成的立体过程。这就决定了他的模型完全不同于他同时代或稍早的香农－韦弗的单线模式。他进而分析了传播可能具有偏向。如：当偏向于发送者时，情绪性表达占据主导；当侧重于接受者，意动性（conative）占据主导；侧重于表意媒介时，信

① 特伦斯·霍克斯：《结构主义和符号学》，上海译文出版社，1987 年，第 83 页。

息语义重要性退缩，而成为保持接触的方式。常见的是信息的不断反复造成的信息冗余效果。在信息论中，既无噪音也无冗余的传播在雅柯布森的模式中是不存在的。当传播侧重于接受者时，传播信息往往提供线索对自身进行解码，元语言性就成为较为显性的特征。在这一模型中（图 7）[①]，雅柯布森提出的六因素对信息传播的复杂性和完备性的描述远远超出了“信号传播学”的单线维度。后者仅仅看到了信息的“报告”属性与“指令”两种属性，而雅柯布森六因素考虑了包括元语言性在内的诸多非“信号”要素。



图表 7　雅柯布森语义学模式（1958）

回到对传播学模式的评介本身。应当说，每种模式自有其独特视角，雅柯布森的也不例外。由于他着重考虑的是语言交流问题，所以对于媒介要素则未加深入分析。此外，雅柯布森的语义模型是建立在语言学基础上的，并且也对非语言交流有一定的适用性[②]，但今天的传播现实已经是一个包括图形在内的多媒介综合性的广义符号语言叙述。要适应今天的新的传播现实，雅柯布森的语义传播模型也需要通过对这些新鲜的文本对模型的普适性提供更多的证明。但无疑该模式对传播模式的纵深化发展是具有巨大的启发性的。我们可以观察到，相较马莱兹克等后期的诉诸社会要素的传播模型，该模型保持了单一线性的简化状态。马莱兹克诸多外在因素的引入，并不能回答意义传递的成功或失败的基本问题。遗憾的是，今天的传播学理论中，对雅柯布森及其语义模型的深入研究甚少。

四、小结：传播学的符号化与符号学的调适

通过上述对传播学经典模型的梳理，我们可以观察到，经验主义主导的传播学模型建立在机械主义信息论的基础上，因而本文称之为“信号传播学”，

---

① 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011 年，第 153 页。

② 李彬：《符号透视：传播内容的本体诠释》，复旦大学出版社，2003 年，第 77 页。

而在以理论模型为代表的传播学的发展过程当中，对于符号深层次含义的研究仍然有待加强。从伯格纳的总模式到霍尔的编码译码再到菲斯克的话语模式，我们仍然看到了传播学领域对意义问题的重视。当然，雅柯布森的语义模型并非一个完美的模型，在传播学与符号学的接轨当中，基础模型的深入研究还有很长的路要走。一方面是，传播学从机械的信号维度全面转向意义维度以深化自身的理论视野；另一方面是，符号学早期的研究对象集中于语言学或抽象的逻辑学问题，如何与传播理论中的研究对象接轨。符号学那些在有限范围内曾经适用的命题，需要面对传媒文化当下鲜活的文本，提出更具普适性效力的解释。

（作者单位：桂林电子科技大学艺术与设计学院）

广告符号学

饶广祥

早在上个世纪中叶，符号学就已把广告纳入其研究范围。罗兰·巴尔特是最早开始广告符号学研究的学者。半个世纪过去了，尽管有不少学者加入这一领域，但广告符号学却还停留在索绪尔的“语言符号学模式”，未取得突破性进展。为此，系统地梳理已有的研究，洞察其中的逻辑与缺陷，是广告符号学必须处理的首要问题，也是推进该研究的前提。

一、广告符号学还停留在“语言符号学”模式

巴尔特是最早把符号学理论应用于广告分析的学者。实际上，巴尔特在自己投入广告符号学研究之前，已经指导其学生使用符号学方法分析广告[①]，但该学生并未作出什么成绩，倒是巴尔特自己写了众多广告符号学方面的文章，其中影响最大的恐怕是《图像修辞学》。此文章是巴尔特发表在《交流》杂志（*Communications*）“符号学研究”专号（1964 年，总第 4 期）上的一篇论文。在该文章中，巴尔特以“Panzani”（某面条品牌）的一则平面广告为对象，基于“外延”和“内涵”这对核心概念，展开图像修辞的分析，讨论了广告图像的深层意义生成机制。巴尔特指出图像（实际上是广告图像）包含了三类信息：语言学信息、被编码的图像讯息、非编码的图像讯息；相应地，图像除语言信息层外，可被分为外延图像和内涵图像。外延图像主要由“原本信息”构成，“在原本信息的层面上，所指和能指之间的关系不是‘转换’，而是‘记录’，而符码的缺失明显增强了照片‘浑然天成’的神话。场景在那里，被机械地而不是人为地摄取（“机械”在此处成了客观性的保证)”。

---

① 路易-让·卡尔韦：《结构与符号：罗兰·巴尔特传》，车槿山译，北京大学出版社，1997 年。

因此，外延图像“具有绝对类型的性质，似乎构成了一种无符码的信息”，“信息的形成无须借助非连续性符号和转换规则的帮助”。“由于外延图像不包含任何符码（广告照片就属于这种情况），因而在像符信息的总体结构中它发挥着我们可以初步明确下来的如下特殊作用：外延图像使内涵图像自然化，使内涵中非常密集的（尤其是在广告中的）语义学手段显得清白无辜”。外延图像具有自然化内涵的功能。这也让内涵信息系统“自然化”成为可能。[①]

巴尔特接着指出，“图像的语言不仅包括全部发送出的言语（例如在符号的连接者和信息的创造者层面），也包括全部接收到的言语：语言应该容纳意义的‘意外’”。[②] 这些“意外的意义”就是每个词汇“象征的一部分”。因为每个图像中，“每个符号都对应于某一类‘姿态’——旅游、家务、艺术认知等”。这个基于外延图像产生内涵意义的过程，就是图像的修辞。在这修辞过程中，意识形态进入文本并显现出来。

上述分析路径是巴尔特的符号学理论主张的体现，[③] 也是其一直坚持的“解神话化”形态批判[④]方法在广告图像中的具体应用。这是巴尔特文化批判的常规套路。正如林志明所指出的那样，巴尔特“面对它们的基本姿态是：他想要解读包含在事物和其媒介再现中的讯息”。而广告只不过是巴尔特研究神话的一个恰当案例，从这个角度上说，他的研究恐怕不是严格意义上的广告符号学研究。

然而，巴尔特的理论资源主要来自索绪尔的语言符号学，其研究也是该论题体系的直接应用。在今天看来，索绪尔开创的语言符号学理论不管在理论本身，还是对实际符号行为的解释力，都有较大的局限。但该模式因为被巴尔特开创性地应用到广告分析中，产生了巨大影响。后来者大多沿着此“语言符号学”的模式展开广告符号学的研究。众多文化研究者把广告作为意识形态的最佳样本纳入各自的研究。鲍德里亚可谓是其中的典型代表。他在论述著名的符号批判的论点时，也提到过广告：“广告的大众传播功能因而并非出自其内容、其传播模式、其明确的目的（经济的或心理的），也不是出自其容量或其真正的受众（尽管这一切都具有一定的重要性并构成其支持），而是出自其自主化媒介的逻辑本身，这就是说它参照的并非某些真实的物品，某个真实的世界或某个参照物，而是让一个符号参照另一个符号、一个物品参照另一个物品、一

① 罗兰·巴尔特：《图像修辞学》，方尔平译，《语言学研究》，2008年第6集。
② 罗兰·巴尔特：《图像修辞学》，《语言学研究》，2008年第6集。
③ 罗兰·巴尔特：《符号学原理》，李幼蒸译，三联书店出版，1998年。
④ 罗兰·巴尔特：《神话——大众文化诠释》，许蔷薇、徐绮玲译，上海人民出版社，1999年。

个消费者参照另一个消费者。"① 鲍德里亚之所以讨论广告，是因为在他看来，在物从"功能性的意义"向"人与人"之间的社会关系的代表与象征转变过程中，广告承担着"建构意义"的功能。

即使是专门从事广告研究的学者，也未能摆脱索绪尔的语言符号学模式。莱摩尔（Varda Langholz Leymore）在 1975 年出版《隐含神话——广告的结构与象征》（Hidden myth：structure & symbolism in advertising）就侧重分析广告在社会文化中的影响。莱摩尔认为，在现代社会，广告已经代替了宗教和世俗的神话，为现实世界提供了解决焦虑的方案。威廉森（Judith Williamson）也进行了类似的讨论。在 1978 年出版的《解码广告：广告的意义与意识形态》（Decoding advertisements：ideology and meaning in advertising）中，她把德诺夫（Catherine Deneuve）和海明威（Margaux Hemingway）两位模特所代言的广告作为样本展开分析，从而揭示广告中隐藏的意识形态以及受众如何参与广告意义的构建。他认为："广告是意识形态的，它再现了与我们真实存在情况的想象关系。广告是依靠召唤、说服发挥作用，从中建构主体，而这个主体又臣属于文化消费的意义与模式。消费者被召唤来制造意义，最后在召唤之下进行购买行为，进行消费，如此循环不已。"②

类似的研究还有不少。比如戈夫曼（Erving Goffman）的《广告中的性别》（*Gender Advertisements*）提出："广告是性别行为仪式的展示场。"在该书中他系统地讨论了广告如何从社会文化中借鉴素材以强化已有的社会性别界定。正如他所指出："如果广告商做了什么，那也就是把我们原已习以为常的东西加以习惯化，把我们已有的风格更加程式化，更加轻率地利用原本已不受社会环境控制的东西了。他们的夸大了宣传就是过度仪式化。"③

上文提到，此类研究取向被李思屈等称为"文化批判的广告符号学"。劳特·杰哈利是此研究路径的集大成者。在《广告符码——消费社会中的政治经济学和拜物现象》这本专著中，他在系统梳理已有研究的基础上，把广告置于物品、物品的使用、物品系统以及物品所在的交换系统中进行讨论，着重剖析广告如何引入社会价值系统构建意义。他的结论是："资本主义的生产系统，已经挖空了商品的真正意义，而广告的作用就在于，将另外的意义填补到这个

---

① 让·鲍德里亚：《消费社会》，刘成富、全志刚译，南京大学出版社，2001 年，第 135 页。

② Judith Williamson, *Decoding Advertisements: Ideology and Meaning in Advertising*. London: Marion Boyars, 1978. pp. 11—14.

③ Goffman Erving, *Gender Advertisements*. Harper & Row Publishers, Inc, 1978. p. 84.

中空的外壳里。”[①]

符号学者的加入，尝试发挥符号学的优势，把广告符号学研究推入更“细化操作”的阶段。实际上，也只有在符号学学者加入广告时，才有真正的以广告自身为直接指向的研究，才有真正意义上的广告符号学专著。比格内尔（Jonathan Bignell）在1997年出版的《广告符号学导论》里，辟专章“广告符号学”，讨论了如何从符号学角度分析广告，以及在此过程中可能遭遇的问题。

比斯利（Ron Beasley）和达内西（Marcel Danesi）合作撰写了《说服符号：广告符号学》（*Persuasive Signs: the Semiotics of Advertising*）是目前为数不多的广告符号学著作。两位作者开篇就指出了广告符号学的研究现状：“广告已经被‘过度研究’，一部广告方面符号学著作如果不能切实增进我们对广告这一说服修辞形式的理解的话，那就会显得多余。然而，如果仔细检查此领域为数众多的研究，便会惊讶地发现，很少有人深入研究关注这一个话题：广告中正在运用的以生产高度复杂意义的各种说服技巧。而且，据我们的充分了解，当前几乎没有从符号学视角研究广告的专著。”[②]

因此，他们的目标是“如何对广告作一个系统的符号学分析”。基于上述目的，他们努力尝试：（1）使用符号学的方法分析产品广告的各个特征，如品牌取名，标志设计等。（2）分析创造产品形象和知名度的各种表现技术和战略；（3）分析赋予商品、品牌形象、广告内涵意义（connotative meanings）。上述两位学者的研究是目前为止最系统的广告符号学著作。后续作者大多在其基础上往前推动。比如2003年，蒋平凡在其博士论文《符号学和广告》[③]（*Semiotics and Advertising*）中，把相关理论应用于“国家农场保险公司”（State Farm Insurance Company）的印刷广告，系统展示了该理论的应用方式。

随着符号学传入中国，国内也出版了广告符号学专著方面的讨论。1997年吴文虎出版了《广告的符号世界》[④] 是最早的广告符号方面的论著。他在介绍符号学基本理论的同时，也把语言符号学运用于具体广告文本的分析，开创

① 劳特·杰哈利：《广告符码—消费社会中的政治经济学和拜物现象》，马姗姗译，中国人民大学出版社，1987年，第190页。

② Ron Beasley & Marcel Danesi, *Persuasive Signs: The Semiotics Of Advertising*, New York: Mouton de Gruyter Berlin, 2002. p. 1.

③ Fan Jiang-ping, *Semiotics and Advertising*, Illinois State University, 2003.

④ 吴文虎：《广告的符号世界》，广州出版社，1997年。

国内广告符号学研究的先河。李思屈（李杰）于 2003 和 2004 年分别出版和主持编写了《东方智慧与符号消费——DIMT 模式中的日本茶饮料广告》[①] 和《广告符号学》两部广告符号学方面的专著。在前一本书中，他明确提出了"实用的广告符号学"方向，并通过日本茶饮料广告的研究，基于中国传统文化，集中讨论广告概念的类型，提出了言—象—意—道（DIMT）东方广告符号学模型，尝试把广告符号学推进到广告作品中去，取得显著成果。而在后一本专著中，各位论者则把西方语言符号学理论应用到具体广告分析中去，推动了该学科在中国的进一步发展。

二、广告符号学研究缺乏对表意的具体分析

通过上述梳理可以发现，现有的广告符号学研究，不管是研究指向还是研究的方法，还停留在"语言符号学"阶段：从外延系统和内涵系统分析广告，重在揭示广告中隐藏的意识形态。从比斯利和达内西的专著中可以清晰地看到这一点。笔者认为，此研究路径是广告的宏观意识形态分析，而非真正的广告符号学研究。

杰哈利很敏锐地意识到此问题："以上所谈到的各种研究取向，在分析中就如同是镜头的"测距仪"，把焦点对向了无限远，那么其影像必然会不够清晰。"[②] 达内西也曾指出了类似的问题，他认为巴尔特和鲍德里亚的批评，无意地使符号学过于政治化了。[③] 达内西的观点有些言过其实，巴尔特和鲍德里亚作的就是文化的符号学批判，但值得肯定的是，他指出了广告符号学长期聚焦于文化批判，缺少对具体表意规律的讨论。

虽然不少论者都意识到现行的广告符号学研究存在问题，比如达内西已意识到，在广告符号学研究中，符号学工具不应该作为政治批判的工具，而应作为精确的工具，研究表意规律，但在具体实践中，他却未能超越巴尔特的意识形态研究：

假如上述的研究（指罗兰·巴尔特以来的相关学者的广告符号学研究）有一个共同主题的话——这个主题也和本书的主题密切相关，那就是许多品牌名

---

① 李思屈：《东方智慧与符号消费——DIMT 模式中的日本茶饮料广告》，浙江大学出版社，2003 年。

② 劳特·杰哈利：《广告符码—消费社会中的政治经济学和拜物现象》，马姗姗译，中国人民大学出版社，2004 年，第 157 页。

③ Marcel Danesi, *Understanding Media Semiotics*. A Hodder Arnold Publication , 2002.

称、标识、包装设计、宣传、广告被解释为两个层面：表层（a "surface" level）意义和底层（an "underlying" one）意义。前者包含了的各种风格独特的符号。这些充满创意的符号（图像、单词、颜色、不断重复的故事），创造了产品个性，同时也是"底层意义"的"反射"和"痕迹"。底层意义是文本隐含意义所在……一般说来，底层意义就像巴尔特在他的许多传媒和流行文化相关的文章中说的那样，是神话（mythic）意义，是原型（archetypal）意义[①]。

比格内尔也持类似观点。关于如何从符号学角度分析广告，他在《广告符号学》提出："为了近距离地研究，我们需要把广告从其所处的语境中分离出来，去辨别广告中的视觉和语言符号，去了解广告在组合和聚合上是如何被组织的，去了解符号和符号是如何通过编码规则系统联结起来的。我们需要去确定，广告是在何种社会神话中被构建的，以及是否在增强或挑战原有的神话。所有这些都是广告符号学分析家过去所关注和侧重的。"[②] 他的文章重点分析"广告如何构建神话，以及神话意义如何过渡到商品"。而这恰恰是广告意识形态的部分。另外，他还分析了"大众高尔夫旅行车"和"Wonderbra"两则平面广告，用于论证广告符号学分析所面临的问题。但由于研究指向的原因，比格内尔更偏重广告文本的解读，尝试指出广告所传达的内容，但并未能从解读中抽象出相关理论[③]。事实上，绝大部分接收者，即使没有受过符号学训练，也有能力像文章中那样解读文本。

广告意识形态分析是宏观的广告符号学分析，重在考察广告和意识形态和社会文化的关系。它往往倾向于分析广告表意中所潜藏的意识形态，而忽略其中所体现的独特的符号表意规律。因此广告意识形态研究宏观的广告研究，是广告的外围研究。

广告符号学分析大多以索绪尔的语言符号学为理论工具，侧重于广告的意义形态分析，这就导致了一个重大缺失：过度重文本表意的解读，忽略具体表

---

① Ron Beasley & Marcel Danesi, *Persuasive Signs: The Semiotics Of Advertising*. New York: Mouton de Gruyter Berlin, 2002. p. 20.

② Jonathan Bignell, *Media Semiotics: An Introduction*. Manchester: Manchester University Press, 2002. pp. 31-32.

③ 这两个案例是极好的广告案例。第一个广告案例包含了伴随文本的相关理论，第二个案例包含了定调媒介的理论。这两个理论可以参见赵毅衡新著《符号学原理与推演》以及饶广祥的论文《论广告的伴随文本》，《贵州社会科学》，2010年第10期。

意规律分析和抽象①。忽略广告文本表意的符号学技术分析，那文本分析只能讨论“广告在说什么”，在这一过程中，研究就丢失了广告符号学研究的根本目标：结合广告文本进行表意规律的抽象，总结出广告符号学的相应理论。

这个问题如此普遍，其表层的原因是广告符号学研究者受巴尔特及广告意识形态研究的影响过大，大多数广告符号学学者都在巴尔特“神话”学的理论框架下展开讨论，分析广告如何构建神话。巴尔特的理论和传统更悠久的广告意识形态批判融合在一起，形成广告分析的强大方向，影响深远。但更为关键的底层原因是：除了巴尔特基于索绪尔的语言学发展出来的符号学理论体系外，广告研究没有其他的理论可以借鉴，而巴尔特的符号学理论，更适用于意识形态分析。更为重要的是，此符号学传统在分析单个符号（如文字）方面更具有优势，但在图像和影像方面似乎不那么强大②。这可以解释当前的大多数研究都选择分析平面广告，而少有处理影视广告的现象。比格内尔的《广告符号学》也指出了这一点：“已有一些较有影响的从符号学角度讨论广告的学术著作，选择杂志广告作为研究对象，不仅仅可以引进一些已有的广告符号学研究方面的关键理论，也可以进一步论证那些符号学家曾经遇到的问题。”③ 而在广告文本中，影像广告的比重极大，影响也非常大，并且隐藏的符号规律与平面广告极为不同。忽略甚至放弃影像广告分析的广告符号学，必然是缺失巨大的。

因此，我们可以断论，由于方法论的局限，广告符号学还有待突破“语言符号学模式”。班尼特也敏锐地指出了这一点：“广告符号学还未触及到真正问题”④。

---

① 广告符号学研究一般包括两大部分：广告文本的符号组织规则研究和广告的意识形态分析。广告的意识形态分析是广告文化最主要的构成部分，正如比格涅尔在这篇文章中指出的，前期很多的广告符号学研究，用符号学的方法对广告的某些神话意义进行评判，批判其维护了主流意识形态之处。威廉森、鲍德里亚等人对广告的研究集中在这个领域。

② 广告符号学对平面广告的研究所取得的成就并不大，巴尔特的《图像的修辞》是目前为止最有影响力的研究。参见罗兰·巴尔特：《形象的修辞广告与当代社会理论》，中国人民大学出版社，2008年。

③ Jonathan Bignell, *Media Semiotics: An Introduction*. Manchester: Manchester University Press, p. 28.

④ Audrey Bennett, *Design Studies: Theory and Research in Graphic Design*. New York: Princeton Architectural Press, 2006. p. 206.

三、广告符号学的发展方向

上文讨论过广告符号学研究中普遍存在的问题及原因。要有效纠正这一歧误，必须重新确定研究目标及对象，并寻找适切的方法。

“广告符号学的最终目标是揭示隐藏在‘底层’的‘意指系统’(signification system)”,[①] 类似目标把符号学简单地处理成了有关能指和所指、外延和内涵的学问。[②] 基于此目标，“神话”的分析成为广告符号学最重要的论题也就可以理解了。但此研究目标显然过于狭隘，广告符号学需要解释更多的表意问题。

广告符号学研究需要抓住广告体裁的独特属性，并与广告的技术操作研究和广告意识形态研究连接。比斯利和达内西提出广告符号学研究应当把广告文本当做文学作品或者艺术作品，文学或者艺术批评在分析作品时所提出的问题，一样适合广告符号学。[③] 广告符号学确实需要像文学研究那样去研究广告文本，但广告符号学分析更应该抓住广告体裁独特的属性展开研究，进而抽象出广告表意的规律。忽略了这个原则，广告符号学研究便无法深入广告的本质，也无法找出属于广告的独特表意规律。

广告的独特属性，最起码包括三方面：

第一，广告文本立足于商品信息；

第二，广告的商品信息以独特的形式出现；

第三，以影响消费、促进购买为目标。

广告的目的单一，就是促进销售。这就决定广告文本最重要的属性是有关商品的表述。不管广告文本具体形态如何，我们总可以在里面找到商品。商品是广告文本表意的定点。其他文本都没有这样的特性：每一部电影有自己独特的主题，不同新闻有不同的事件，不同小说有不同的立意。

商品是广告文本表意的中心，也是解读文本的中心，这让广告形式表现出独有的特征。比如，广告修辞中，因为在广告最后一刻（或者平面广告的某一个位置）总会出现商品的图像或者标识，因此广告是明喻。不管广告如何表

---

① Ron Beasley & Marcel Danesi, *Persuasive Signs: The Semiotics Of Advertising*, New York: Mouton de Gruyter Berlin, 2002. p. 20.

② 事实也是如此，在有关广告的符号学分析论文中，出现频次最高的就是这两对术语。

③ Ron Beasley & Marcel Danesi, *Persuasive Signs: The Semiotics Of Advertising*, New York: Mouton de Gruyter Berlin, 2002. p. 30.

述，受众总会以商品为标准进行解码[①]。这让广告的远距修辞成为可能，因此，反讽、曲喻等修辞手法经常被运用到广告中去。广告人进行创意时也可以天马行空，任意驰骋。只有重视了广告文本是表述商品这个独特属性，才能作出上述分析。同理，在广告情节分析中，也必须重视商品在整个情节中所处的位置。可以说，只有充分分析商品在广告表意中的作用，才能作出真正的广告形式研究。

为了达到此目标，广告必须简单清晰，同时又得新奇而有足够的吸引力。这就对广告表意提出了极高的要求，也让广告表现出独特的表意规律。比如，为了更好地实现说服效果，广告表述模式发生了巨大变化，从“诚意正解型”表意格局到“反讽理解型”表意格局。

广告符号学目前未能取得大成果，除发展时间较短之外，另一个主要原因是符号学方法本身的局限：索绪尔式的语言符号学无法解释复杂的广告表意模型。上文通过扫描现有广告符号学著作的结构，已经论证了这一点。比格内尔的《广告符号学导论》，全文除了“互文性”和巴尔特的“神话学”之外，几乎没有使用其他符号学的理论，比利斯和达内西的《说服的符号：广告符号学》，全文主要在广告的意指方面有系统的讨论，[②] 但在系统地揭示广告独特的表意规律方面探讨得不够深入。

借用语言符号学理论，进行广告符号研究，的确有些捉襟见肘。比如，巴尔特认为，虽然符号学是意义学，以所有的符号系统为研究对象，但在具体理论上往往以“内涵单位”为对象展开研究[③]。他的界定针对普遍对象，但在处理广告这样的具有符号、陈述、叙述等方面的多重特征的体裁时有些不足。因此，单纯使用语言符号学方法，无法处理广告文本作为陈述或者叙述文本的问题。

20 世纪 70 年代开始，广告出现“叙述转向”。过去，广告一直是“纸上推销术”：强调商品功效和特点，以说服消费者来购买。20 世纪 70 年代开始，整个市场营销环境发生急剧变化：供需结构变化，供大于求的现象加剧，商品消费由过去的重物质消费向重符号消费过渡；市场竞争加剧，企业更重视消费

---

① 该观念系赵毅衡提出。参见赵毅衡《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011 年。

② Ron Beasley & Marcel Danesi, *Persuasive Signs: the Semiotics of Advertising*, New York: Mouton de Gruyter Berlin, 2002. p. 30.

③ 巴尔特认为符号学在两个研究方向上展开：一个是组合范畴，对叙事信息的结构分析；另一个是聚合范畴，对内涵单位的分类。参见罗兰·巴尔特：《符号学原理》，王东亮等译，三联书店，1999 年。

者，消费者需求处于整个市场的中心；市场营销理论的成熟，市场细分理论的发展，针对特定用户群进行传播成为趋势；电视日益普及，成为四大媒介之一。这些变化都推动了广告理论本身的转变，广告强调品牌理论，强调品牌塑造。以特定的目标群为进行传播对象的广告，不再是直接以产品信息传播为中心，而转变为以受众为核心，更强调创意和娱乐，讲故事、表达情感成了广告最常见的表现方式，此外，广告还表现出强大的“叙述性”。

研究广告形式，不仅仅要面对传统广告符号学所讨论的问题，同时也无法回避广告的“叙述性”。要同时处理这两方面，符号叙述学①或者说现代符号学是最恰当的方法。符号叙述学兼具符号学和叙述学方法的优势，即能够研究符号表意规律，也能够研究叙述文本。

方法决定视野。引进当代符号学的理论资源，广告形式研究有新的研究对象，主要包括三大部分：广告的界定及体裁特征；广告的表意规则；广告文本与当代文化。这三部分内容是层层递进的关系。语言符号学把广告文本当做理所当然的对象，并未进行论证，更未明确广告文本的属性特征。广告的界定是其符号叙述学研究的起点。在此基础上，才能展开广告文本表意规律的研究。这部分广告的表意规则是广告符号学研究的核心部分。它需要解释的是：广告是如何表意的，使用了哪些修辞手法，商品和情节的关系如何，表意格局如何变化等问题。厘清了前两层，才能比较详细地讨论广告和文化的关系。

（作者单位：四川大学文学与新闻学院、符号学－传媒学研究所）

---

① 赵毅衡对符号叙述学进行了详细的讨论。赵毅衡认为，叙述文本在符号文本中占的比例极大，因此符号学不得不讨论叙述。符号叙述学研究的对象，是各种文本的“叙述性”（narrativity），正如诗学（poetics）研究的对象是“文学性”。与现有的叙述学之不同，符号叙述学研究超出小说（以及电影）范围，研究各种符号文本中的叙述性。符号叙述学，必然是广义叙述学。参见赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011 年，第 321 页。

游戏符号学

宗　争

"游戏美学"是近20年才兴起的一门新学科，与电子游戏（video game）的诞生和发展几乎同步，然而，从研究的方法和成果来看，它与"美学"研究的关系并不密切，甚至算不上"美学"的一个分支，相反，它更多地与游戏设计、人工智能技术、人机交互技术等电子计算机理论相联系，偶尔涉及新媒体研究、传播学诸理论。

游戏之历史可以追溯到上古时代，却几乎从未受到文艺学的观照，在理论革新之前，这种"冷遇"的局面没有改变。游戏研究者艾瑟斯（Espen Aarseth）曾对这一现象进行分析，他认为，作为人类活动的游戏与作为美学研究对象的文学、绘画、雕塑、电影等不同，其形式虽然相对固定，但却不能形成具有持存性的"作品"，无法构成美学研究的基础。而电子游戏的出现改变了这一局面，通过计算机这种"多媒体"，游戏过程（至少是游戏过程的部分呈现）可以被"记录"下来，成为可供分析的文本对象。[1]

艾瑟斯也许过分夸大了传统游戏与电子游戏的差异，传统游戏经由照相机、录像机记录的历史远早于电子计算机对游戏的记录，而中国人用"棋谱"的方式记录象棋对战的过程则可以追溯至公元16世纪。显然，"文本化"并不是电子游戏独有的特征。

游戏被众多理论"冷落"的真正原因在于，缺少一门真正独立对应于"游戏"这一研究对象的学科。教育学与社会学倾向于游戏效果研究，计算机理论对应游戏机制研究，而新媒体研究则更侧重游戏的传播途径和效果，它们的研究对象是游戏现象的部分而非全部。能否构建一门对应游戏的学科，它既可以

[1] Espen Aarseth, "Playing Research: Methodological approaches to game analysis", MelbourneDAC, 2003, <http://hypertext.rmit.edu.au/dac/papers/Aarseth.pdf>.

兼收并蓄，吸收既有的研究成果，又能另辟蹊径，为游戏研究开创新的愿景呢？——“游戏符号学”（Semiotics of Games）或可以担此重任。

在游戏研究领域，尚未出现“游戏符号学”，也没有以系统的符号学理论作为主要研究工具的游戏研究著作。在赵毅衡先生的指导之下，笔者尝试构建“游戏符号学”的初步构架，为游戏研究领域提供一条可资探索的新路。这是游戏研究与符号学第一次的系统结合，它构成了“游戏符号学”的历史开端。

游戏研究能否与符号学理论相融洽，符号学是否适用于游戏研究呢？赵毅衡先生在其近作《符号学原理与推演》中多次声明：“符号学是人文社会科学所有学科共同的方法论。”[①] “凡是专注于意义的学科都对符号学产生过重大影响：诗学、艺术学、美学、传播学、认知理论、心理学、人工智能，甚至生理学……符号学本身，本来就是许多科学汇合的产物。”[②] 由此看来，拥有众多理论“触手”的符号学与游戏研究的对接是顺理成章的事件。那么，在理论探索与实践的过程中，是否存在游戏研究与符号学对接的情况呢？我们不妨来回顾一下游戏符号学的“史前研究”。

一、符号学理论中的“游戏”

我们都知道，符号学脱胎自瑞士语言学家索绪尔的现代语言学研究，他的研究对象只是符号体系中比较重要的“语言”体系，因而，他预言了“符号学”的诞生，并认为符号学将具有不可估量的前景[③]

索绪尔的研究重点在于语言内部的指涉法则，他不止一次地使用“棋局”作为例证，来说明语言系统共时性/历时性的内在二重性：“在我们所能设想的一切比拟中，最能说明问题的莫过于把语言的运行比之于下棋。两者都使我们面临价值的系统，亲自看到它们的变化。语言以自然的形式呈现于我们眼前的情况，下棋仿佛用人工把它体现出来。”[④]

而在借重“游戏”论理的过程中，通过对二者的比对，实际上也就已经完成了对作为符号文本的“游戏”的论证。如：“下棋的状态与语言的状态相当。棋子的各自价值是由它们在棋盘上的位置决定的”；“价值还首先决定于不变的规约，即下棋的规则”；“从一个共时态过渡到另一个共时态，只消把一个棋子

① 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011 年，第 8 页。
② 赵毅衡：《符号学原理与推演》，第 15 页。
③ 索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，商务印书馆，1999 年，第 38 页。
④ 索绪尔：《普通语言学教程》，第 128 页。

移动一下就够了"[1] 等。由此，我们已然得到许多在游戏研究中依然适用的法则。索绪尔的论述涉及的游戏者的行为、游戏规则、游戏对象等问题，均对游戏符号学具有重要意义。

法国人类学家列维-斯特劳斯将索绪尔的学说应用到人类学研究中，将符号学推进至结构主义时代。无独有偶，列维-斯特劳斯与他的前辈索绪尔一样，也极其善于使用"游戏"作为其理论的例证。"假设一位不知道我们玩的扑克牌为何物的观察者，他长时间倾听算命先生的话，同时把他所看到的前来求访的各色人等加以分类……如果这个人足够聪明，并且搜集到的材料又相当充分，那么他就应该能够把人们玩的这种游戏的结构和组成情况重建起来；也就是说——不管这副牌有 52 张还是 32 张，它分成了由相同的构成成分（扑克牌）所组成的对等的四组，区别性特征只有一个：颜色。"[2] 列维-斯特劳斯其实是借助这一例子（利用扑克牌占卜算命）来说明，"真正构成神话的成分并不是一些孤立的关系，而是一些关系束，构成成分只能以这种关系束的形式才能获得表意功能"。[3] 人类学家所做的工作，无非也就是这位观察者所做的，经过大量的资料汇集，他最终会领悟，其研究对象其实是按照一定的结构和逻辑方式展开的，而这一结构的关键之处，往往是显而易见的。反之，我们也不妨说，列维-斯特劳斯也间接认可了游戏具有构成明晰的关系束的能力，游戏与他的人类学研究对象一样，拥有表层结构与深层结构之分。

至此，"游戏"还只是被符号学家不断借用的一个绝好例证，原因在于其喜闻乐见，浅显易懂。也正因如此，作为一种司空见惯的人类活动，游戏似乎没有深入探索的必要。那么，是否存在针对"游戏"进行的符号学分析呢?

1957 年，巴尔特出版了他的《神话学》(*Mythologies*)，书中辑录了他数十篇利用符号学基本原理进行大众文化批评的文章。巴尔特以《摔跤世界》("The World of Wrestling")作为此书的开篇恐怕不是毫无缘由的——游戏是被理论世界搁置和遗忘的最为重要文化现象之一。

巴尔特的讨论仅仅是针对（美式）"摔跤"的，他视之为"流行神话"的一次精微表达，摔跤手是这一神话的表演者，这一神话终究是解读者制造出来的，或者至少是在"互动"中制造出来的。"摔跤有如诊断性写作——在他身体所答辩的基本功能意义外，摔跤手还安排了偶发却适当的评论，并且不断地

---

① 索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，商务印书馆，1999 年，第 128 页。

② 克劳德·列维-斯特劳斯：《结构人类学（1）》，张祖建译，中国人民大学出版社，2006 年，第 227 页。

③ 克劳德·列维-斯特劳斯：《结构人类学（1）》，第 226 页。

借动作、态度与模仿协助外界解读打斗的意义，也使得这一企图清晰、明显。”[①] 巴尔特将摔跤手在赛场上的反应，视为一种特殊的表意方式，“摔跤手的功能并不是取胜，而是依照外界期待的动作、姿态来表现。……以夸大的姿态，将动作的意义推至极限。”[②] 因此，“神话”之“能指”（各种夸大的动作）变得丰厚堆叠。而所谓流行神话，不过是一个能指的巨大容器，一个特殊的符号体系。

而依靠“观众”之解读（这其实也不过只是流行神话的“能指”），这一运动的“神话”意义才得以显现。“摔跤最终要呈现的，是一种完全道德的概念：也就是正义。……因此，正义是可能犯罪的一种具体化；根据法则，足以损伤场面的激情，正是激情场面衍生价值的源头，而正义便来自这个事实。”[③] 摔跤原始的竞技意义消失殆尽，取而代之的是“苦难、挫败与正义”在比赛中淋漓尽致的表达，摔跤手一如演员，根据观众的期待进行表演，而观众的期待却并不是那么具体，因而他也就成为了创造者和引导者。他引导着观众那模糊却又坚挺的期待。这就是作为“流行神话”之摔跤的所指，丰富的能指最终归结到了一点，如同“神话”之幻境，眼花缭乱，扑朔迷离。

巴尔特向我们揭示的，就是摔跤比赛这种深刻的本质。它既是规则和行动构成的比赛，又在更高的结构中，成为一场关乎正义的“人间喜剧”，而将两个符号系统联结起来的，就是观众，是“阐释与阅读”使得比赛成为表演，形成了能指的漩涡，成为了现代神话。

但我们不要忘记，摔跤的特殊之处在于，所有的“动作”作为能指，指向了自身，从而获得了纯粹性。“在摔跤里，除了绝对，没有别的，没有象征，没有指涉，每件事情都淋漓尽致地表现出来。没有灰色地带，每一个动作都排除所有寄生的意义，并且向公众仪式性地呈现纯粹而完整的涵意，完美自足一如大自然。”[④] 拳拳到肉的摔跤并不是表演，那是真实的、自然的感官体验。而真正展现摔跤之神话本质的，乃是离场的摔跤手，他湮没在人群中，与常人无异，在“真正的肉体交锋——神话之表演——日常之生活”的三级跳中，他们“神般的地位”更加神圣了。

不能否认巴尔特对摔跤世界之辨析的精彩，虽然值得借鉴，但这似乎不能

① 罗兰·巴尔特：《神话——大众文化诠释》，许蔷蔷、许绮玲译，上海人民出版社，1999年，第6页。

② 罗兰·巴尔特：《神话——大众文化诠释》，第5页。

③ 罗兰·巴尔特：《神话——大众文化诠释》，第10页。

④ 罗兰·巴尔特：《神话——大众文化诠释》，第13～14页。

作为我们观照总体意义上的“游戏”的基础。摔跤只是游戏中的一种，并且还被巴尔特赋予了特殊的意义。但是，巴尔特的分析涵盖了游戏者、观众、游戏行为甚至还有游戏行为的修辞，并且已经开始探讨游戏表意的问题，这就已经具有了超越性，相比将游戏单纯看成一个规则构建的形式的论述，巴尔特提供给我们更多的理论养分。

真正给予“游戏”以重要地位，并对“游戏”进行总体穿透的有三人——席勒、维特根斯坦与伽达默尔，更具体地讲，是席勒的“审美游戏论”、维特根斯坦的“语言游戏论”、伽达默尔的“艺术游戏论”。

席勒的“审美游戏论”直接受惠于康德的审美判断力理论。康德将艺术划分为“自由的艺术”与“雇佣的艺术”两种，前者“只能作为游戏，即一种本身就使人快适的事情而得出合乎目的的结果；而后者却是这样，即它能够作为劳动，即一种本身并不快适而只是通过它的结果吸引人的事情，因而强制性地加之于人”。[①] 因而，游戏符合“无目的的合目的”这一特性。而席勒的“审美游戏论”又将游戏划分为“自然的游戏”与“审美游戏”两种，“审美游戏”是人类“感性本能”与“形式本能”的完美结合，构成和谐的“审美自由”。[②]

与语言学和符号学密切相关的则是维特根斯坦提出的“语言游戏论”。当然，维特根斯坦所使用的游戏（Spiel）一词与我们通常论述中使用的“游戏”（game）有所不同。他的“语言游戏”概念指的是“孩子刚开始使用词语时的语言方式”等“原始语言”形式，“还将把语言和活动——那些和语言编织成一篇的活动——所组成的整体称作‘语言游戏’”。[③] 但是，对“语言游戏”的论证却与具体的游戏形式分析暗合。与索绪尔一样，他也使用“下棋”作为例证，指出了语言与下棋、词语与棋子、语法与规则、语境与棋势的对应关系。他尤其强调“棋势”的作用，语法给予了交流以可能性，但语境才真正决定了交流。言说必有意义，正如游戏中的每个动作都将带来效果，这使我们不得不回想起维特根斯坦的那句名言：“一个人对于不能谈的事情就应当保持沉默。”[④]

伽达默尔的“艺术游戏论”则走得更远，作为阐释学的领军人物，他更为关注的不仅是游戏活动本身，而是游戏之交互性和阐释性，并以此来对应艺术活动。“如果我们就与艺术经验的关系而谈论游戏，那么，游戏并不指态度，

① 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，人民出版社，2002年，第147页。

② 鉴于我们此处的论题是“符号学中的游戏理论”，对席勒的理论不作系统的论述。

③ 维特根斯坦：《哲学研究》，陈嘉映译，上海世纪出版集团，2001年，第7页。

④ 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，郭英译，商务印书馆，1985年，第97页。

甚而不指创造活动或鉴赏活动的情绪状态，更不是指在游戏中所实现的某种主体性的自由，而是指艺术作品本身的存在方式。”①

他特别强调对游戏的观赏和阐释，“只有观众才实现了游戏作为游戏的东西。……在整个戏剧（观赏游戏）中，应出现的不是游戏者，而是观赏者。这就是在游戏成为戏剧（观赏游戏）时游戏之作为游戏而发生的一种彻底的转变。这种转变使观赏者处于游戏者的地位。只是为观赏者——而不是为游戏者，只是在观赏者中——而不是在游戏者中，游戏才起游戏作用”。② 甚至，“游戏是为观赏者而存在的”③。

任何游戏者皆只是携带着具体的目的的参与者，都只能对游戏本身进行部分“阅读”，唯观众才能观照游戏之“全域”，唯他们对游戏之阐释使得游戏获得完整的意义——“游戏本身却是由游戏者和观赏者所组成的整体。事实上，最真实感受游戏的，并且游戏对之正确表现自己所‘意味’的，乃是那种并不参与游戏，而只是观赏游戏的人。在观赏者那里，游戏好像被提升到了它的理想性。”④ 因此，游戏者只不过是游戏组成部分而已，如画笔之于油画、道具之于戏剧，“游戏的真正主体（这最明显地表现在那些只有单个游戏者的经验中）并不是游戏者，而是游戏本身”⑤。

然而，“游戏并不为某人而表现，也就是说，它并不指向观众。……甚至那些在观众面前表现的体育活动一类的游戏，也不指向观众”。⑥ 这确保了游戏的表意的开放性，如艺术一样，这也保证了对其阐释的多样性。

伽达默尔的艺术游戏论可以说是最系统、最完整的对游戏进行“衍生”的理论。有证据表明，他阅读过荷兰学者赫伊津哈的著作《游戏的人》（*Humo Ludens*），因而在其论证中多有回应赫伊津哈的意图。伽达默尔真正的意图在于利用对游戏的分析来说明艺术阐释之理。因此，为了阐明理论，他最终构建了理想的游戏模型——“艺术游戏”——并以此为旨归，而“艺术游戏”并不是真正的游戏。或简言之，他与之前众人一样，仍是借物说理而已。

前文已述，真正的“游戏符号学”并没有建立，当然，在符号学诸论域，

---

① 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社，1999年，第130页。

② 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社，第141～142页。

③ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法》，第142页。

④ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法》，第141页。

⑤ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法》，第137页。

⑥ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法》，第140页。

我们不难发现“游戏”的影子，在符号学中将游戏作为引证的例子不胜枚举，以上列举的几例，均是比较有代表性的。游戏，作为一种喜闻乐见的娱乐活动，通常是作为例证出现的，以游戏的无功利、具有规则、具交互性等特点来说明既有理论中的问题或构建新的理论体系。游戏的形式特征、表意功能、文本特性等符号学问题已经得到或多或少的讨论——我们欣喜地发现，游戏研究与符号学的结合已然有了比较充分的准备，游戏符号学呼之欲出！

二、游戏研究中的符号学

既然在符号学领域中不乏游戏的身影，那么游戏研究中是否也曾使用或借鉴过符号学的理论或思路呢？这是不言而喻的。游戏研究迄今为止都在不断借鉴和吸收各家各派的理论和思路，符号学也在其中。

游戏研究可以追溯至柏拉图，他在《法篇》中对“游戏”之“教化”作用作过精辟的论述。其后康德和席勒也分别对游戏进行过论述，前文已略谈。19世纪，现代体育与竞赛逐渐成形，但从“体育”一词的构成就不能看出它的“教育”作用，体育运动被认为具有培养个人品格和凝聚民族性的作用，卢梭的《爱弥儿》也强调了“体育”与“锻炼”的作用。

现代关于游戏的两部最重要的著作当属荷兰人赫伊津哈（John Huizinga，另译为胡伊青加）的《游戏的人》（*Humo Ludens*）与卡里奥斯（Roger Caillois）的《人、玩、游戏》（*Man*，*Play*，*and Game*）。

1938年，《游戏的人——关于文化的游戏成分的研究》出版，这一课题经过了作者赫伊津哈三十余年的沉思，已经非常成熟。作者自言：“游戏的观念作为世界生活及运作的明确且高度重要的因素，我们找不到理由漠然置之。历经多年，我逐渐信服文明是在游戏中并作为游戏兴起并展开的。……我的课题不是在种种文化征象中确定出游戏的位置，而是要探明文化自身到底承担了多少游戏的特征。”[①] 作为一位文化史学者，赫伊津哈旁征博引，系统检视了诸种文化形态（如法律、诗歌、哲学、艺术、文明等）之中游戏的地位和作用。在赫伊津哈看来，游戏之事实远比游戏之概念重要，他只是权且为游戏下了一个定义：“游戏是在某一固定时空中进行的自愿活动或事业，依照自觉接受并完全遵从的规则，有其自身的目标，并伴以紧张、愉悦的感受和‘有别于’

---

① 约翰·赫伊津哈：《游戏的人》，多人译，中国美术学院出版社，1996年，“前言”第1~2页。

‘平常生活’的意识。”[①] 在此意义上，他又相继讨论了游戏之自由性、虚拟性、目的性、封闭性等问题，提出了“人是游戏者”，游戏乃是人类文化基础的观点。

在论证之中，赫伊津哈没有使用类似“结构”或“形式”这样的词汇来对游戏进行分析，但我们不难发现，在他特别强调的游戏“规则性”和“封闭性”的特征中，已经存在对游戏的形式特征的强调了。当然，游戏形式对于他而言并不是重点，游戏诸特性以各种方式渗透至人类文明中，或者说，游戏或被解构，但游戏精神却已永存于文化进程之中。

卡里奥斯的《人、玩、游戏》出版于 1958 年，颇有向赫伊津哈致敬的意味，在书中，他多次肯定了赫伊津哈所作的论证，指出自己的论述只是对其作出补充。卡里奥斯并未给游戏作出更为具体的定义，但他的游戏分类法却被后世引为经典。卡里奥斯将游戏分为四类：赌（alea）、斗（agon）、晕（illinx）、仿（mimicry），所有的游戏形式无非是这几种类型（他特别强调是其中两种结合，他论证不存在三种类型并存的游戏）的组合。这实际上是对游戏特性的分析，暗合“深层结构”与“表层结构”分析的模式。

1998 年，在艾瑟斯的主持下，第一届“数字艺术与文化”（Digital Arts and Culture）系列年会在挪威卑尔根大学召开。年会以数字艺术、文化、美学与设计为议题，其间不乏对电子游戏的探索。2001 年，世纪之交，艾瑟斯主持建立了游戏研究学术性期刊网站“游戏研究网”（www.gamestudies.org）。同年三月，在哥本哈根召开了第一届有关电脑游戏的国际性学术会议，而 2001—2002 年，美国的部分高校也开始为学生提供电脑游戏研究的正规学位项目，电脑游戏研究不再附属于传媒研究或艺术研究。因而，这一年被称为“电脑游戏研究元年”。

其后数年，更多的学者参与到对电子游戏诸问题的讨论中，2003 年与 2006 年，Mark J. Wolf 与 Bernard Perron 相继合作主编了两卷《电子游戏理论读本》（*The Video Game Theory Reader*），收纳了各国电子游戏理论研究的最新成果，基本展示了近年来相关讨论的全貌。

2003 年，弗拉斯卡（Gonzalo Frasca）撰文《拟真还是叙述：游戏学导论》（*Simulation versus Narrative: Introduction to Ludology*）[②]，指出了建立

---

① 约翰·赫伊津哈：《游戏的人》，多人译，中国美术学院出版社，1990 年，第 30 页。

② Gonzalo Frasca, “Simulation versus Narrative: Introduction to Ludology” in Mark J. P. Wolf and Bernard Perron, eds. *Video/Game/Theory*. Routledge, 2003. p. 230. 译文参见：《拟真还是叙述：游戏学导论》，宗争译，见《符号与传媒》第 2 辑，巴蜀书社，2011 年。

独立的“游戏学”的必要性。他随后独立创办了“游戏学网”(www. ludology. org)，致力于电子游戏理论的拓展与完善。

当代电子游戏研究中几大重要的问题分别是：游戏叙述问题（这个问题经常与游戏拟真问题相联系）、超文本与交互性问题、新媒体与赛博空间问题等。我们不难发现，这几个问题皆与广义上的符号学相关，尤其是游戏叙述问题，则与符号叙述学有密切的关联。因而，符号学理论散见于游戏理论的各种论争之中，也就不足为奇了。

2004 年，Katie Salen 与 Eric Zimmerman 合作出版了《玩之规：游戏设计基础》(*Rules of Play*: *Game Design Fundamentals*)，笔者在书中发现一段作者对于游戏设计的论述：“设计即是设计者制造语境，令参与者融入其中，从而生成意义的过程。”[①] (Design is the process by which a designer creates a context to be encountered by a participant, from which meaning emerges.) 而为了进一步说明这一点，作者引入了皮尔斯的符号学理论，指出其四个重要的符号学观点：(1) 一个符号指向除自己之外的其他事物；(2) 符号可以被解释；(3) 当符号被解释时生成意义；(4) 语境会影响解释项。但作者后面的引论（“与结构相关的现象也影响了解释项。而结构即是一系列规则和指导，从而规定了符号的组合方式”）以及随后的论述，却显然忽略了皮尔斯著名的“三分法”和“无限衍义”，又将意义的生成归结到游戏设计者身上，回到了结构主义的老路上，这也许与作者先入为主地置入了结构主义的观点有关。回想一下关于游戏“叙述”的讨论，也皆是纠缠在狭义的“讲故事”概念上，而忽略了叙述学本身的发展可能已经突破了这个瓶颈。

不难发现，游戏理论视野中的“符号学”，大多仍旧停留在“结构主义”阶段，诸研究者眼中的“符号学”，也就是“结构主义符号学”。这也许与游戏研究者大多并非符号学家或对符号学的发展不太熟悉有关。以符号学的思路进行游戏研究，易被误认为又回到了结构论、系统论、控制论等陈词滥调上。因而，游戏符号学在西方学术界迟迟未能出现，也就不难理解了。

三、国内的游戏研究

国内游戏研究方兴未艾，基于电子游戏产业的巨大经济效益，各省政府有

---

① Katie Salen & Eric Zimmerman, *Rules of Play*: *Game Design Fundamentals*, Cambridge and London: The MIT Press, 2004, p. 11.

意扶植电子游戏产业，因而，在游戏设计领域有不少著述问世，但大都侧重计算机编程技术的介绍，谈不上人文学术价值。

不过，有不少学者已经敏锐地意识到游戏，尤其是电子游戏可能为学术界带来的巨大效应。董绍春（董虫草）先生是国内较早关注游戏理论的学者，他的主要研究方向在于“西方艺术游戏论”，通过一系列论文对康德、弗洛伊德、赫伊津哈等人的游戏论观点作了较为详尽的梳理，有专著《艺术与游戏》[①]面世。

张新军先生的新著《可能世界叙事学》第五章第三节“故事与游戏：数字叙事学”[②] 专论电子游戏的叙事问题，并有多篇论文（如《叙事学与电子游戏》[③]）介绍并探讨了电子游戏研究领域的重要课题。四川大学的吴玲玲曾发表论文《从文学理论到游戏学、艺术哲学——欧美国家电子游戏审美研究历程综述》系统梳理了西方电子游戏研究的脉络。

赵毅衡在其新作《符号学原理与推演》中，不止一次将游戏作为例证，并提出大量关于游戏研究的真知灼见。“一个民族可以较快地从工业文明进入电子文明，而它的文化要进入当代文化样式（例如互联网文化）就需要作出更自觉的努力。”[④] 也正是在他的指导下，笔者选择了将“游戏符号学”作为自己的主要研究方向。赵毅衡在书中有几处精辟的论述，如他在论述麦克卢汉的“部落化”理论时，深入浅出地“以电子游戏为例：二十世纪七八十年代是‘游戏机房’部落化时代；八十年代个人电脑兴起，游戏者互相隔绝；九十年代后期网络游戏开始兴盛，游戏者在虚拟空间聚合，‘再部落化’。”[⑤]而在对“述真”问题的讨论中，“踢假球”的案例[⑥]令人拍案叫绝。也正是他提及“电子游戏，成为广义符号叙述学要处理的课题”，才促使我深入研究游戏的叙述问题，而这一问题，恰恰也暗合了西方电子游戏理论中最激烈的论争。

值得一提的是，虽然国内学术界在游戏研究领域上成绩平平，但专项研究却极其深入，并且常常被一些研究者忽略的国内对围棋、象棋等具体古老游戏形式的研究可谓入木三分，有关围棋、象棋的美学、哲学、史学研究早已蔚为大观。毫无疑问，这也为游戏的总体研究提供了重要的理论养分。

---

① 董虫草：《艺术与游戏》，人民出版社，2004年。
② 张新军：《可能世界叙事学》，苏州大学出版社，2010年，第208～225页。
③ 《杭州师范学院学报》，2006年第2期。
④ 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011年，第8页。
⑤ 赵毅衡：《符号学原理与推衍》，第128页。
⑥ 赵毅衡：《符号学原理与推衍》，第276页。

四、呼之欲出的“游戏符号学”

游戏符号学正在建立，笔者做的，是为研究者提供一个可资依凭的理论框架和研究方向。游戏符号学应该是这样一门学科，它以符号学为理论工具，以“游戏”为研究对象，以探索游戏中诸形式问题为己任。同时，不拘泥于符号学理论的某一固定形态，随时观照符号学自身的理论构建和发展。这一工作任重道远，前景却十分光明。我们有理由相信，游戏符号学一定可以出现，并在众人的努力下，成长为游戏研究必要的学理。

（作者单位：四川大学文学与新闻学院、符号学－传媒学研究所）

品牌符号学

蒋诗萍

一、引言

中国成为奢侈品消费大国。世界奢侈品协会 2012 年 1 月公布的报告显示，截至 2011 年 12 月底，中国奢侈品市场年消费总额已达 126 亿美元（不包括私人飞机、游艇与豪华车），占据全球份额的 28%。2012 年春节期间，中国人在境外奢侈品消费累计达 72 亿美元，同比增长 28.57%，远高于年前预期的 57 亿美元，创下历史新高。中国已成为全球占有率最大的奢侈品消费国家。①

无处不品牌。我们在感叹中国成为奢侈品消费大国之时，还应注意到品牌的大肆扩张，侵蚀了过去不需要意义的产品。生活中无处不品牌，没有品牌的当代社会已经无法存在，没有品牌，当代社会就会像地球停转一样立即陷入灾难。当我们提到一件物品，必说品牌，“裸物”的消费已经退缩到社会文化不起眼的角落，甚至失去了名称，失去了存在的本体本质。

中国品牌价值远不及其他国家。在这个无处不品牌的社会中，“中国制造”的却大多是贴牌或低附加值产品（“China means cheap”）。在几个较权威的“世界最有价值品牌排行榜”中，前 50 名内几乎找不到中国品牌的影子。即使在世界市场上畅销的大约 2.5 万个知名品牌产品，90%以上集中在发达和较发达的国家或地区，中国品牌（除港台地区）在其中也屈指可数②。

品牌影响当今社会经济发展。在经济全球化时代，品牌发挥着更加重要的

---

① 《中国游客春节奢侈品境外消费 72 亿美元创新高》，＜http://news.qq.com/a/20120202/000100.htm＞。

② 《挽救中国品牌》，新浪博客，＜http://blog.sina.com.cn/s/blog_606537760100elgu.html＞。

作用。品牌已经远远超越其保证品质和服务，象征身价与资产的意义，而成为企业核心竞争力乃至国家经济文化发展水平和国家竞争力的象征。据联合国工业计划署统计，占全球品牌不到3%的世界品牌的产品占据全球市场的40%以上，销售额占到了全球市场的50%[①]。

品牌是事关当今文化的最根本问题。赵毅衡认为："当代社会已经不停留在物质浪费式的'异化消费'，而正在进入以追求符号价值为主的'异化符号消费'。"[②] 异化符号消费存在的危机在于"生产与消费对符号的依赖"。因此，赵毅衡指出："这个社会如何维持经济增长速度呢？不是维持原生产水平，要的不是速度，而是加速度：不能提高增长率，就是巨大灾难。生产效率不断提高，生产同样价值的产品，需要的人力越来越少，因此必须增加消费，才能保持人人有工作。而物的消费量，再提高也有限，只能在商品与服务的附加值上下功夫"。[③] 创造符号附加值，必须依靠符号。品牌的功能在于赋予商品符号价值，已经获得了广泛共识。因此，品牌成为当今社会拉动消费的最主要因素。

所以，品牌是事关当今社会经济和文化发展的根本问题，是文化符号学必须郑重研究的一个重大问题，需要得到学界的严肃处理。

二、品牌学

改革开放以后，随着我国商品经济的不断繁荣，商标设计、商标注册、商标侵权、商标转让等现象越来越普遍，品牌这一概念逐渐热起来。根据有关的研究，"品牌"是二十几年来广告界关心的第三个重要话题[④]。《中国广告》杂志最早在标题中出现"品牌"二字的是唐成仁、邵龙图于1986年发布的文章——《强化品牌印象是商品广告活动的主题》。[⑤] 在之前以及以后的相当长的一段时间，"品牌"并没有受到足够重视，只是到了20世纪90年代中期以后，品牌才成为学界热度不减的话题。经中国知网（CNKI）跨库检索，题名

---

① 王成荣：《品牌价值论》，中国人民大学出版社，2008年，第1页。

② 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011年，第380页。

③ 赵毅衡：《符号学原理与推演》，第381页。

④ 黄合水、王保红、汪澜、袁冰：《20年来中国广告界探讨的热门话题》，《现代广告》（学术特辑），2004年。

⑤ 唐成仁、邵龙图：《强化品牌印象是商品广告活动的主题》，《中国广告》，1986年第4期，转引自黄合水：《品牌学概论》，高等教育出版社，2009年，第11页。

中包含“品牌”的论文记录共有 85595 篇。分阶段搜索，从 1995 年至 2012 年，便有 75804 篇。

上万篇探讨“品牌”的文献，规模虽大，却远未建立起一个系统的理论体系。对这些文献稍加整理分析便能发现，这些品牌论者十有八九都不是将品牌视为一个独立的研究对象，而是将其置于营销学、管理学、消费者行为学等视野中，其研究的最终落脚点都在于：品牌如何有效促进营销。这是一种从操作层面对品牌进行的技术性探索，虽能摸索出数套品牌打造的有效“方法”，却不能深入剖析品牌的深层结构，寻求品牌自身的发展规律。对品牌研究最本质、最基础的东西，即品牌是什么，而省视今品牌研究现状可发现，学界对此基本问题都还争议颇多：名称或标志、识别、区分、象征、形象、个性、认知、承诺、沟通、体验、关系、联结、载体、体系等等，不一而终。如此研究，致使品牌学术理论研究水平始终没有跨越到一个新的层次和阶段，始终滞后于品牌实践。

三、品牌的符号学

20 世纪 60 年代，西方发达国家率先进入消费社会的发展阶段，以象征性为消费对象的符号化消费行为在消费者的生活与社会交往活动中扮演着越来越重要的角色。消费者成为主宰市场的“上帝”，品牌成为决定其购买的关键性因素。他们购买的不再是一件商品、一项服务，而是购买的一个符号、一个代码、一个具有象征意义的消费对象。品牌从制造商和产品的“牢笼”中逃脱出来，成为独立的叙述主体。

鲍德里亚在解读现代消费行为时，扩展了马克思的商品二价值论，在商品的使用价值、交换价值之外，提出了商品符号价值。商品的符号意义具有两个方面，一是市场营销意义的符号，即商品的品牌，二是社会学意义上的符号，即商品的社会象征性①。鲍德里亚的这一命题，为品牌研究带来启示，品牌界学者逐渐认识到品牌的符号本质以及能为商品强大符号添加值的功能，这一认识犹如冬日的一记春雷，为品牌研究打开一道新大门。由此，他们开始了从符号学角度进行品牌研究的历程。

品牌文本是研究品牌的最重要的对象，纵然是在营销学、管理学、消费者行为学中进行的品牌研究，也都是通过品牌文本来体现的。品牌作为一个独特

① 百度百科，品牌符号学，<http://baike.baidu.com/view/3218703.htm>。

的文本，有其相应的表意规律。要提升品牌研究的理论水平，构建属于品牌学特有的理论体系，必须立足于品牌文本，进行品牌的形式研究。

而要分析品牌文本，比较合适的方法是符号学。因为“理论符号学的任务，是给所有人类寻找意义的活动（也就是整个文化的研究）建立一个公分母，寻找一个共同的理解方式”。[①]

中国不少学者也已意识到文本分析的重要性，在品牌符号学研究道路上进行了探索性的尝试。然而，从目前品牌符号学研究现状来看，品牌符号学起步很晚，且数量见少。在当当网的图书类中，搜索“品牌”、“符号”，仅一条记录，是由王新新等人编著的《品牌符号论》。虽书名提及“符号”，但并非是关于品牌的符号学研究，其全书介绍的是培育一个强势品牌所要实施的核心策略。在中国知网（CNKI）中跨库检索，题名中含“品牌”、“符号”二词的论文仅 121 篇。笔者对已有的 121 篇文献进行总结，大致可将当前中国的品牌符号学研究归纳为以下三种路径：在以鲍德里亚为代表的西方社会学家和政治经济学家的研究基础上来分析商品的符号价值并分析其与品牌的关系；从符号学角度探讨品牌的概念及命名；运用符号学原理通过对成功品牌案例进行剖析为品牌创建提出启示和建议。

（一）品牌与商品符号价值的关系

对品牌与商品符号价值的关系的讨论，主要体现在两个方面：首先是论证品牌是商品符号价值的源泉。如赵加积《品牌为何魅力无穷——品牌主要体现“符号价值”》、《品牌体现“符号价值”——再谈品牌为何魅力无穷》、《从“物有所值”到“符号价值”——谈品牌主要体现“符号价值”》和《品牌“符号价值”经营理念及运作》，鞠惠冰的《商品的符号化：从使用价值到符号价值》等，都对符号价值的概念、特点进行了阐述，他们皆认为，符号价值是凝聚在品牌上的灿烂悠久的文化，是在品牌有形资产基础上创造的一种文化、艺术等的意象性无形资产价值。

其次是分析品牌如何为商品带来符号价值，即商品如何获得意义。何洗礼的《代言人对品牌符号意义的生成》[②] 在巴尔特的“含蓄意指”理念基础上进一步提出，代言人能将意义转移到品牌中。正是代言人在他们的事业、他们的

---

① 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011 年，第 21 页。

② 何洗礼：《代言人对品牌符号意义的生成》，《湖南大众传媒职业技术学院学报》，2008 年第 2 期。

艺术形式以及他们在代言过程中的这种重复演绎的长期所积累的某种独特的符号含义，使得他们在诠释自己所具有的符号特征时，拥有比别人所不能比拟的说服力，“代言人符号作为一个社会存在的人，可以被视为一个能指，其所代表的概念可以视为所指，这二者处于本义层次上。这一层次的能指与所指所共同构成的代言人符号又可以被视为一个新的能指，它可以用来表示代言人在人们心目中长期形成的固化内涵，这就是第二个层次上的所指，它处于转义层次上”。魏巧俐《品牌符号意义的和谐构建——植入式广告运作策略的符号学解析》[①] 则认为，品牌意义的生成主要依赖于广告，而具体符号网络中横组合与纵聚合的关系构建则直接影响到品牌形象的建设。舒咏平在《品牌：传受双方的符号之约——“狗不理”品牌符号解析》[②] 一文中强调消费者在品牌意义建构中的主导性作用。他指出，无论是在品牌的意义建构过程中，抑或是品牌符号的历时性运用中，消费者的信任才是主导因素。王文轩的《品牌符号的意义结构和特征》[③] 则认为品牌意义的构筑是消费者、商家与媒体三者的共谋行为。

从上述文献可以发现，各家的研究几乎都基于巴尔特的“神话”理论，从消费者、广告、代言人等角度，分别论述这些角色在品牌意义构建中的作用。然而，从巴尔特的符号学理论来研究品牌并不合适。这是因为，巴尔特的结构主义符号学理论，是基于索绪尔的语言学发展而来的，这样的理论体系依赖于语言符号模式，也就是说这种研究必须得借用自然语言这种中介，巴尔特在《服饰系统》一书中，也不得不采用对时装的描述性文字进行分析的做法，而不是对时装本身进行分析。在分析绘画作品时，它也是只限于分析绘画的描述性语言[④]。但是品牌符号并不拘泥于文字，其研究文本还包括图像等其他元素。更为重要的是，这种符号学传统更适合于意识形态的分析，而不适合研究品牌文本的表意规律。

（二）从符号学角度探讨品牌的概念与命名

品牌是一种符号或符号集群，这已成为学界的共识。随着语言符号学在品

---

① 魏巧俐：《品牌符号意义的和谐构建——植入式广告运作策略的符号学解析》，《东南传播》，2008 年第 6 期。

② 舒永平：《品牌：传受双方的符号之约——“狗不理”品牌符号解析》，《现代传播》，2011 年第 2 期。

③ 王文轩：《品牌符号的意义结构和特征》，《东南传播》，2006 年第 2 期。

④ 张智庭：《走进“符号学”领域》，<http://weilaiwansui.blog.hexun.com/241002_d.html>。

牌研究上的缺陷日益显露，学界的目光逐渐投向在实用主义哲学基础上的范畴论和逻辑学——皮尔斯符号学。有别于索绪尔的语言符号学与巴尔特式的结构主义符号学理论，皮尔斯看重语义研究，努力探讨意指方式。他认为符号学应该成为一种有关意指系统的理论，符号学所研究的领域是作为意指实践结果的各种文本①。

基于此，一些学者便在皮尔斯相关符号学理论上对品牌的概念进行相关归纳，以期建立起一个品牌符号模型。在这方面，王连森、贾英、张树庭等人作了相关努力。王连森在《基于符号学的“整体品牌”概念》② 中以皮尔斯的符号三分理论为基础，在对众品牌概念作出梳理分析后，建立起了以标识或名称为再现体、以产品为对象、以品牌意义为解释项的品牌“三位一体”模型。张树庭在《论品牌作为消费交流的符号》③ 一文中给品牌的概念作出界定：“品牌是由识别符号系统、实体产品或服务和附加价值组成的消费交流的符号”。该概念与王连森的“三位一体”理念如出一辙。该模型得到学界大多学者的肯定，许多关于品牌的符号学研究都基于该模型之上。贾英的《符号视角下的品牌剖析》④ 便是借用了王连森的品牌“三位一体”模型，在此基础上指出构建品牌需从产品、商标或名称、消费者这三方面着手。

皮尔斯符号学的应用范围不限于语言，它是研究一切事物的意指作用的科学。诚然，这样的理论符号学理应被用来研究品牌符号活动。上述各学者也在该方面进行了努力，然而，根据上述梳理出的文献可知，国内基于皮尔斯符号学理论进行品牌研究的甚少，而且还处于对品牌符号的概念进行界定的阶段，且浅尝辄止，没能继续往品牌结构的深层意义进行挖掘，甚至其得出的品牌“三位一体”模型都还有待商榷。

品牌命名是利用语言进行商业传播的一种语言活动和经济活动。命名既是以语言作为载体，因此中国当前关于品牌命名的符号学研究大都以索绪尔的语言符号学为工具。如郝明星的《符号学与广告中的品牌命名》⑤，以语言符号的任意性为理论基础，探讨广告中的品牌命名过程的实质，提出品牌命名就是

---

① 张智庭：《走进“符号学”领域》，<http://weilaiwansui.blog.hexun.com/241002_d.html>。

② 王连森：《基于符号学的“整体品牌”概念》，《北京工商大学学报（社会科学版）》，2004 年第 5 期。

③ 张树庭：《论品牌作为消费交流的符号》，《现代传播》，2005 年第 3 期。

④ 贾英：《符号视角下的品牌剖析》，《经济研究导刊》，2011 年第 12 期。

⑤ 郝明星：《符号学与广告中的品牌命名》，载《绥化学院学报》，2006 年第 1 期。

在语言当中设立新的能指过程这一观点。朱亚军在《商标命名的符号学阐释》[1] 中认为，商标命名是一个符号化过程，是命名主体通过命名符号表意传情的全过程，命名主体的主观意志决定了符指过程中的不同倾向性，决定着不同诉求方式的形成。然而，索绪尔的语言符号学是封闭的，只有能指和所指，没有解释项，无法衍义，命名则又非常重视衍义。因此，基于语言符号学上的命名研究似乎就显得不是特别合适。

（三）品牌案例的符号学分析

还有一些研究者试图以符号学为工具，分析成功品牌的个例，找出品牌意义的生成规律，从而为品牌的建设提供启示与建议。李义杰在《央视〈武林大会〉品牌建设的符号学分析》[2] 中以巴尔特的符号内涵、外延系统对《武林大会》品牌符号的构成作出解析，认为“品牌符号意义的生成实际上是从第一系统外延层面到第二系统内涵层面提升的过程”，因此，任何品牌的打造不仅要注意产品的能指，更要加强产品的内涵层面。包国宪、胡佳林《品牌传播的符号学解读》[3] 则以皮尔斯的“符号三分”理论为基础，对蒙牛品牌符号的传播之道作出分析，说明品牌传播的目标在于提升品牌符号价值，品牌传播的原则是强化品牌符号个性化，品牌传播的任务是创建与推广品牌符号。王凤琴《从符号学角度看“五粮液”酒的品牌创意》[4] 根据皮尔斯的符号三种类型——象似符号（icon)、标志符号（index）和规约符号（symbol)，一一说明“五粮液”酒品牌的成功在于具备了这三种符号类型，“品牌成功的挑选、组合转换、再生这些元素，汇集成为指涉思想的符号，使其成为自身与受众共同认可的符号，这时沟通才能真正形成，信息准确完整地传达，品牌才是圆满的”。

这些研究的共同特征是借用“外延－内涵”这对概念来分析品牌，指出品牌的内涵或者符号价值。如此研究，更倾向于描述品牌的符号意义，而对品牌符号价值的生成规律探讨不够全面深入。

四、品牌符号学研究在中国还未真正开始

品牌的符号学研究，即为品牌的形式论研究，重在分析品牌的本质，探讨

---

① 朱亚军：《商标命名的符号学阐释》，载《解放军外国语学院学报》，2004 年第 1 期。
② 李义杰：《央视〈武林大会〉品牌建设的符号学分析》，《东南传播》，2008 年第 8 期。
③ 包国宪、胡佳林：《品牌传播的符号学解读》，《大连理工大学学报（社会科学版）》，2009 年第 2 期。
④ 王凤琴：《从符号学角度看“五粮液”酒的品牌创意》，《兰州学刊》，2007 年第 12 期。

品牌符号的结构机制与表意规律。从上述文献梳理过程中不难发现，现有的品牌符号学研究数目甚少，并散见于论文之中，且其内容七零八落，难成一家之言，迄今还未有一位学者对这一课题进行系统的研究。更为重要的是，虽各家皆运用符号学工具对品牌进行文本分析，但无非都是将理论生搬硬套，不仅未能剖析出品牌符号的结构机制，也没有总结出品牌符号的表意规律，因此并未取得任何实质性的成果。

因此，我们可以说，品牌符号学在中国还未真正开始。即便如此，从符号学角度来研究品牌显然是大势所趋。只要我们找到正确的方法论，重新确定品牌的研究目标与对象，便能探得品牌符号的奥秘，推动品牌研究的发展，届时，建立起品牌符号学的理论体系也就为时不远了。

（作者单位：四川大学文学与新闻学院、符号学—传媒学研究所）

文化与社会符号学

Cultural and Social Semiotics

体育符号学

魏　伟

体育符号研究日益成为符号学的热点。从事体育符号研究的学者遍布社会学、体育学、传播学、文化研究等领域。当下则主要集中在身体文化、竞技体育、体育神话在奇观赛事中的建构以及各类体育形象的符号意义的研究等，运用的不外乎双轴关系、无限衍义、符号方阵、符指过程分析等传统的符号学研究方法。由于至今尚无深具影响力的专著问世，很难说体育符号学已建构起成型的学科体系。但体育文化现象，尤其是体育“奇观”作为重要的媒介事件，使体育正在从当代文化的边缘走向核心。第二代符号学研究者中的代表人物敏锐地洞察到这一嬗变历程，他们纷纷以体育文化和体育社会现状为研究对象展开论述。可以说，这些符号学先驱推动了体育符号研究的发展，使其有不得不向前拓展之势。

一、符号学先驱的体育符号思想

当前体育符号研究的逻辑起点，大都肇始于巴尔特、鲍德里亚、布尔迪厄和艾柯等第二代和第三代符号学家的早期符号学研究。虽然他们在体育符号领域的研究不成体系，多呈现散文体和碎片化的特征，但有些精辟独到的观点能够成为后续研究的重要理论依据。

（一）巴尔特的体育符号思想

在众多的符号学家中，巴尔特对体育符号的研究相对更呈体系化和规模化。在《神话学》这本早期著作中，《摔跤世界》成为了开篇之作，是所有神

话论述中篇幅最大的，也被巴尔特认为是最重要的一篇论述。[①] 他讨论的美式摔跤，有别于竞技比赛中的摔跤项目，因此巴尔特在此构建的应当被更准确地定义为“体育游戏的符号学分析……在这里，巴尔特随心所欲地构建起一个复杂的身体符号系统，在这个系统中的每个元素几乎都直接或间接地服务于他对于摔跤手的刻画”。[②] 文章从摔跤运动员的着装、神情、动作和比赛中各种行为等一系列符码，对摔跤作出了由表及里的符号学论述，从微观——摔跤运动中的“苦难”呈现，到中观——有关摔跤之于古罗马斗兽场表演的隐喻，再到宏观——摔跤在西方娱乐工业中所处的特殊地位，巴尔特通过对摔跤手的身型符号与痛苦消费、摔跤比赛中能指与所指的脱节和摔跤比赛共时系统与聚合轴的分析，“让体育符号研究分析有了较为明确的研究范式和框架”。[③]

《神话学》法语原著中的另一篇重要作品《作为史诗的环法大赛》没有被英文版辑录，但它却是巴尔特符号研究的重要内容，甚至可以被称为“体育符号研究的奠基作品”。[④] 这篇文章以 1955 年史诗般的环法自行车赛为对象，通过对运动员从符义学研究视角的挖掘，对环法大赛自然符号的书写，对体育运动“领先、跟随、逃避和崩溃”四种行为符码的勾勒，提出了体育道德的符号悖论，指出“在用于牺牲的悲剧伦理与现代竞技的现实主义需求之间，在理想之一的悲剧伦理与现代竞技的现实主义需求之间，是体育道德的混杂与悖论”。[⑤] 因此，这篇文章建构了一套比较清晰的体育符号分析系统，足以成为后续研究的范本。

1960 年，巴尔特受加拿大魁北克电视台之邀为体育纪录片《人类的体育》撰写解说词。纪录片里包含西班牙式斗牛、F－1 赛车、环法自行车赛、加拿大冰球、英格兰足球等多个男性特征明显的运动项目，后来被集结成《什么是体育》一书出版。[⑥] 巴尔特通过死亡的悲喜剧、多重悖论、体育的力量、跨越以及体育的实质等章节的书写，令“体育运动中的各种社会意指变得丰富多

---

① Roland Barthes, “Le Monde où l'on Catche”. *Mythologies*. Paris: Seuil, 1957: pp. 13－23.

② 任文、魏伟：《奇观体育与体育奇观：罗兰·巴尔特的符号学体育赛事观》，《体育科学》，2011 年第 11 期。

③ 任文、魏伟：《奇观体育与体育奇观：罗兰·巴尔特的符号学体育赛事观》，《体育科学》，2011 年第 11 期。

④ Roland Barthes, “Le Tour de France Commeépopée”. *Mythologies*. Paris: Seuil, 1957: pp. 103－113.

⑤ 任文、魏伟：《奇观体育与体育奇观：罗兰·巴尔特的符号学体育赛事观》，《体育科学》，2011 年第 11 期。

⑥ Roland Barthes, What is Sport? Trans. Richard Howard. New Haven: Yale University Press, 2007.

彩，开始打破结构主义符号学中能指与所指之间传统的二元对立，符号传递意义的能力被重新定义"。[①] 自此，巴尔特构建起了体育符号研究的基本路径和方法，这成为后续研究者从事体育符号微观研究的宝典。

（二）布尔迪厄的体育符号思想

法国社会学家布尔迪厄对体育现象的兴趣更浓。他在多部论著中通过对体育现象的论述发展了他的体育符号思想。在《男性统治》一书中，布尔迪厄就身体的社会构造、男性气概与暴力等问题进行了精辟的阐释，其中不少意指过程和表述运用了经典的符号学研究方法。[②]

布尔迪厄 1983 年 7 月在"体育、社会阶层与亚文化"国际社会科学会议上宣讲的论文《体育社会学计划》，被公认为法国体育社会学的开篇之作。前期受涂尔干结构主义影响浓重的布尔迪厄，在论文中运用自己之前提出的场域论，提出了体育社会学的构架，指出"在一个场域中，各种因素和各种机制是以多种不同力量的形式，在一个建构性的规则下和一定的游戏空间中，处于相互角力的过程。在场域中支配方已有办法消除抵抗和对支配权的质疑"。[③] 布尔迪厄的这一研究几乎成为了法国体育社会学的代名词。

此外，布尔迪厄还在多部著作中论及体育与权力、经济的关系，例如他于 1992 年 10 月 2 日在柏林"体育的哲学社会学年会"上所作的《奥林匹克——日程分析》，通过能指与所指、外延与内涵的关系，对电视呈现的奥利匹克奥运会进行了符号学分析。他指出："隐含的所指，是电视录制并播出的情景，是展现在赛场上看上去没有什么民族差异的片段经过各国处理后的结果。这是个双重掩藏的客体，一个是谁也无法得窥全貌，二是谁也无法瞥见它是否被瞥见，因为每个观众都误以为自己看到了真正的奥运盛会。"[④] 布尔迪厄的"场域论"和"习性"理论对于体育社会学的影响相当深远，运用这一理论进行的实证研究在全球范围内有百个以上。

（三）鲍德里亚的体育符号思想

法国后现代主义的标志性人物鲍德里亚，在自己的多部著作中论及当代体

---

① 任文、魏伟：《奇观体育与体育奇观：罗兰·巴尔特的符号学体育赛事观》，《体育科学》，2011 年第 11 期。

② Pierre Bourdieu, *La Domination Masculine*. Paris: Seuil, 1998.

③ Pierre Bourdieu, *Programme Pour une Sociologie du Sport*. Chosés Dites. Paris: de Munuit, 1987. p. 208.

④ Pierre Bourdieu, *Sur la Télévision*. Paris: Liber, 1996. p. 80.

育文化的重要影响和符号意义。在著名的旅游传记《美国》中，他先后对流行于美国的慢跑、霹雳舞、纽约马拉松赛等体育运动展开了巴尔特《神话学》中的符号学解析。“马拉松是一种表演式的自杀形式，一种广告体的自杀形式。跑步是为了证明自己有能力超越自己的极限，为了证明自己有能力达到终点。”[①]《美国》当中论述的恰好是欧洲体育中不常见的运动项目。

鲍德里亚在描述体育社会现象时大都运用到反讽的修辞手法。例如在《冷记忆 4》中他有力地讽刺了 1996 年在亚特兰大举行的百年奥运盛典。尤其在提到随后进行的残奥会时，他指出“剩下的只有把性也作为奥运会的一个比赛项目：性奥运会。如同在亚特兰大那样，为性障碍者举行同样的一个运动会”。[②] 在这里，鲍德里亚清晰地提出了体育在当代社会中起到的去符号化功能。“体育运动中的暴力不属于真实的冲突，它通过对想象暴力的分流来消除真实的冲突……因为足球和世界杯，体育偷走了属于政治的民族凝聚力，整个政治进入了体育运动场——如同拜占庭帝国的命运进入了赛马场的赛马中那样。”[③]

鲍德里亚在其重要著作《符号政治经济学批判》中，将体育与“失利”联系起来。鲍德里亚在此论述了价值与符号的矛盾关系，“在比赛中获得胜利，运动员就激活了完整的价值体系，由此他也换来了个人的名誉地位”。[④] 但在现实的符号世界中，欲望是无法通过幽灵般的构造来满足的，反而可能会引来由欲望带来的可耻的失败。

此外，鲍德里亚在《拟仿物与仿像》、《邪恶的透明性》、《致命的策略》、《消失的屏幕》等十余部代表作品中多次论及当代体育文化，尤其是作为现代文化中“超现实”代表的体育媒介文化正在扮演着不可忽视的重要作用。

在鲍德里亚生前的最后一部著作《嘉年华与食人族》中，他探讨了 2006 年世界杯上齐达内头顶马特拉齐事件。[⑤] 他摒弃了自己在《海湾战争不曾发生》中提出的“当战争进入新闻，已经不再是一场实在的战争，而变成一场虚拟的战争”[⑥] 的观点，不仅明确了这一事件是客观存在的，而且这是一起不折

① Jean Baudrillard, *Amérique*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1986. p. 46.

② Jean Baudrillard, *Cool Memeries IV*: 1995—2000. Paris: Galilée, 2000. p. 52.

③ Jean Baudrillard, *Cool Memeries IV*: 1995—2000. Paris: Galilée, 2000. p. 52.

④ Jean Baudrillard, *L'échange Symbolique et la Mort*. Paris: Gallimard, 1976. p. 121.

⑤ Jean Baudrillard, *Carnaval & Cannibale*, *Le Mal Ventriloque*. Paris: L'Herne, 2008: pp. 68—82.

⑥ Jean Baudrillard, *La Guerre du Golfe N' a pas eu Lieu*. Paris: Galilée, 1991. pp. 66—70.

不扣的“恐怖事件”。他对齐达内这一令人瞠目举动的描述反讽到了极致，认为是齐达内“让整个决赛从表演的高潮达到功能障碍的高潮，他以华丽的举动来反对美好的事物，瞬间在全球化的中心突出地证明了虚无”。[①] 鲍德里亚的体育符号思想贯穿在他的许多著作中，深刻影响着后续的体育符号研究者。

（四）艾柯的体育符号思想

意大利符号学家艾柯持典型的消极体育观，他对意大利人最关注的足球比赛予以了较多的关注。在《游走于超现实之中》一书中，他对世界杯这项“奇观”赛事带来的特殊社会现象展开研究，以《体育闲谈》和《世界杯与壮观景象》两篇文章，通过无限衍义等符号学原理，清晰地阐释了他的消极体育观：“体育运动是被‘废物’的观点所统治的，所有的体育运动都是做无用功……足球运动员就是一群怪物，是上帝也耻笑的人，他们用类似艺妓一般裹过的压缩和退化了脚来实现全盘机械化。”[②] 虽然他极尽作家之能事，批判了一切与足球相关的事物，但文章实质上却反映出身为符号学家的他，无时无刻不在关注社会上的各种体育文化现象。

这些符号学先哲在经意或不经意之间充实着体育符号研究的一个个空白点，使之成为后续研究的基础理论。在这些体育符号思想的影响下，体育符号研究的发展逐渐勃兴。

二、国内体育符号研究历程

国内体育符号的研究起步较晚，在 2000 年以前几乎没有多少相关研究。进入 21 世纪以后，国内不少体育和文化学者，纷纷使用符号学或相关领域的基本原理，对体育文化现象展开研究，取得了不容小觑的进展。周二三运用巴尔特的能指、所指关系对体育活动进行宏观的符号学解读，提出了体育是竞技、健康、交往和休闲娱乐的符号。[③] 但其运用的法国经典符号理论停留在符号学研究的初级层面，其对体育符号本质的研究有待深化。杨文运、马国强通过无限衍义和象似符号的意指过程分析，对体育明星的符号属性、符号结构、

---

① Jean Baudrillard, *Carnaval & Cannibale*, *Le Mal Ventriloque*. Paris: L'Herne, 2008: pp. 68—82.

② Umberto Eco. *Il Costume di Casa*. Milan: Fabri-Bompiani, 1973: pp. 89—112.

③ 周二三：《当代体育活动的符号学解读》，《天津体育学院学报》，2006 年第 6 期。

符号类型、符号学界定和象征意义展开解读。[①] 该研究注重运用符号学基本原理展开个案分析，是国内早期研究的代表作品之一。何平香的《体育非语言符号探讨》，解读体育竞技赛事中包括手势和体态语在内的各类符号，[②] 但研究主要从语言学维度展开，对体育的挖掘尚待提升。张欢华提出，体育不仅是身体的实践，更是符号的实践；当代体育是一种社会神话，是由大众媒介产生出来的。[③] 他的研究是从较为宏观的层面，对体育的符号实践意义进行的阐释，几乎没有涉及符号学的理论。张永军从符号消费的视角出发，对体育商品的符号象征性以及体育消费的异化进行了阐释。[④] 杨韵对体育消费的符号化现象问题进行了考察，并对体育消费的符号价值进行了分析，[⑤] 类似的研究还有张建会和钟秉枢有关高尔夫运动的符号消费研究。[⑥] 张宇等在此基础上对体育消费中的符号消费以及体育消费的分层等进行了论述，[⑦] 这些研究基本上是从消费文化的语境出发的，与符号学的关联并不明显。任冀军等从符号与体育的关系出发，对体育符号进行了分类，对体育符号的生产展开研究，指出了体育符号在人文社会研究领域的适用范围。[⑧] 但该研究更多的是从体育符号现象倒推出学理基础，其研究的路径基本上没有涉及符号学领域。陈伟和郝勤从信息符号理论的角度，探讨了体育传播学的学科特征和研究现状，指出非语言符号是体育传播研究的重要内容，[⑨] 依然没有运用符号学研究的常规路径。黎红专、孙德朝试图对对“体育强国”进行文化符号学的解析，[⑩] 其研究的起点是卡西尔的“人是符号的动物”，研究中更多探讨的是体育强国的泛符号化而非符号性，因此“文化符号学”的视角也就无从谈起。常先厚从符号和文化哲学出发，对现代中国的体育传播进行了考察，得出“尚力精神”是中国当代体育重要符号

---

① 杨文运、马国强：《体育明星的符号学解读》，《体育学刊》，2007 年第 8 期。

② 何平香：《体育非语言符号探讨》，《体育文化导刊》，2009 年第 1 期。

③ 张欢华：《作为符号实践的体育》，《社会》，2003 年第 5 期。

④ 张永军：《试论符号消费视角中的体育消费》，《成都体育学院学报》，2006 年第 1 期。

⑤ 杨韵：《体育消费的符号化现象及其价值分析》，《南京体育学院学报》，2011 年第 3 期。

⑥ 张建会、钟秉枢：《高尔夫运动的符号消费》，《体育学刊》，2009 年第 9 期。

⑦ 张宇、罗雯、李艳翎：《体育消费中的符号消费及体育消费分层》，《体育与科学》，2012 年第 1 期。

⑧ 任冀军、杨文运、宋旭敏：《体育领域中的符号现象分析》，《武汉体育学院学报》，2011 年第 1 期。

⑨ 陈伟、郝勤：《体育传播学的学科特征与研究现状——兼论体育的传播特征及其信息符号理论》，《体育科学》，2006 年第 6 期。

⑩ 黎红专、孙德朝：《对中国“体育强国”的文化符号学审视》，《南京体育学院学报》，2010 年第 6 期。

的结论。[1] 该研究为展开体育符号的国内史学研究提供了一种路径。魏伟的《解读神话：南非世界杯电视转播的符号学研究》，运用了符号的双轴关系和巴尔特的神话学解读方法，对南非世界杯官方转播机构的影像、同期声、解说、特技和三层神话进行了解读。[2] 他之前对网络体育传播也进行了符号学的研究，运用到了无限衍义和格雷马斯述真方阵等符号学研究方法。[3] 这些研究基本上是从微观层面，运用经典符号学原理来进行阐释，并无太多的创新点。

总体而言，国内学者的体育符号研究大都停留在为体育研究贴上一个"符号学"标签的层面，较少利用国际学术界公认的经典符号学原理，有的研究甚至根本没有符号学的印迹。体育符号研究的现有成果大多较为零散杂乱，未能形成比较系统的研究体系，但还是为后续的研究供了一定的现实依据。

三、体育符号研究在国外

国外的体育符号研究起步较早，研究人员众多，已经取得了一定的成果。《国际体育社会学评论》杂志是早期介入体育符号研究的重要期刊之一。俄罗斯学者萨拉夫发表于该杂志 1977 年第 2 期的《体育活动中的符号学符码》，从大众传播系统中的体育、体育发展中的符号功能、大众文化系统中的体育和体育的再现功能，对体育符号进行了探索性的研究，[4] 揭开了体育符号研究的序幕。随后，法国学者布埃用经典符号学理论对奥林匹克现象进行了宏观和中观的解读，[5] 这是奥林匹克符号研究的开始。匈牙利学者科维塞斯对体育符义学进行了开拓式的探索。[6] 70 年代体育符号研究的另一项成果，是英国学者巴斯康姆比编辑的《电视中的足球》，该书对 1974 年西德世界杯的文化和电视符号进行了研究。[7] 尽管在今天看来，当时展开的这一系列研究比较粗浅，研究的领域过于宏观，理论显得空洞无物，但仍不失为体育符号早期研究代表作品

---

① 常先厚：《尚力精神——论现代体育的文化符号价值》，《体育与科学》，2005 年第 2 期。

② 魏伟：《解读神话：南非世界杯电视转播的符号学研究》，《中国体育科技》，2011 年第 2 期。

③ 魏伟：《网络体育传播的符号学透视》，张玉田：《新媒体时代的体育新闻传播与教育》，北京体育大学出版社，2010，第 50～57 页。

④ M. J. Saraf, "Semiotic Signs in Sports Activity". *International Review for Sociology of Sport*. 1977, 12 (2): pp. 89—101.

⑤ Michel Bouet, "The Significance of the Olympic Phenomenon: A Preliminary Attempt at Systematic and Semiotic Analysis". *International Review for Sociology of Sport*. 1977, 12 (3). pp. 5—21.

⑥ Zoltán Kovecses, "Toward the Semantics of Sport". *Semiotica*. 1976, 18 (4). pp. 313—338.

⑦ Edward Buscombe, *Football on Television*. London: British Film Institute, 1975.

之一。

波兰学者克拉兹克是运用符号学进行体育文化研究的先行者之一。他在20世纪80年代初，率先运用符号学方法解读体育与文化之间的关系。[①] 而后，他将这一成果系统化地呈现在他的专著中。[②] 到90年代，他对体育符号的研究进入微观层面，对体育行为的符号学考察成为他的研究重点。[③]

1997年，德语版《符号学杂志》第4期推出了《体育符号学》专辑，旨在推动体育符号研究的发展。海茨格的《作为符号学对象的体育》，从体育研究的诸多视域展开了符号学探究，是这一系列研究的开篇之作。[④] 弗雷德里希等的《从符号学视域看体育作为一种文化碎片》，以宏观的视角来审视体育的文化符号功能。[⑤] 阿尔克梅耶尔对体育社会表现的符号结构进行了分析，他的研究较为宏观，充满了辩证的色彩。[⑥] 蒂埃勒分析了德国不莱梅体操训练中心的符号价值的意义，进而将其推广到体育建筑的符号。[⑦] 杜尔等对体育运动图示符号的实用性和灵活性进行了研究，[⑧] 主要运用的是康德和皮尔斯的理论。此外，海茨格还对体育活动中的身体表现进行了符号学研究。[⑨] 以上这些研究虽然在方法和视阈上并无多少创新之处，但也为呼之欲出的体育符号学学科奠定了一定的理论基础。

80年代中期到90年代后期的体育符号研究延续了之前研究的特点，在类型和视野上不断开拓。比利时学者赫斯灵对电视体育的图像进行了系统的符号学研究，他以足球、网球和自行车三项受到西欧人喜爱的体育项目为例，运用

---

① Zbigniew Krawczyk, "Sport and Culture". *International Review for Sociology of Sport*. 1980, 15 (3—4). pp. 7—18.

② Zbigniew Krawczyk, *Sport I Kultura*. Warsaw: Polish Scientific Publishers, 1981.

③ Zbigniew Krawczyk, "Sport as Symbol". *International Review for Sociology of Sport*. 1996, 31 (4). pp. 429—436.

④ Maud Hietzge, "Sport as a Semiotic Object". *Zeitschrift für Semiotik*. 1997, 19 (4). pp. 1—18.

⑤ Georg Friedrich, Eberhart Hildenbrandt, "Sport as a Culture Segment from a Semiotic Perspectives". *Zeitschrift für Semiotik*. 1997, 19 (4). pp. 19—42.

⑥ Thomas Alkemeyer, "Sport a Mimesis of Society: Social Performance in the Symbolic Framework of Sport". *Zeitschrift für Semiotik*. 1997, 19 (4). pp. 43—66.

⑦ Monika Thiele, "Signs in Sport Architecture". *Zeitschrift für Semiotik*. 1997, 19 (4). pp. 89—112.

⑧ Renate Dürr, Hans Lenk, "Functionality and Flexibility of Signs: the Schematization of movements in Sport". *Zeitschrift für Semiotik*. 1997, 19 (4). pp. 113—140.

⑨ Maud Hietzge, "Semiotics Processes in the Performance of the Body in Sport. Zeitschrift für Semiotik". 1997, 19 (4). 67—88.

法国符号学家梅茨的电影符号学理论，探讨了电视体育符号的类型和意义，[①]其研究较之以往宏大的研究有一定的推进。芬兰学者维若拉从性别视角对混合团队运动展开了符号学的分析。[②] 法国体育社会学者杜雷和沃尔夫对《队报》中登载过的 21 个冠军进行了体育英雄主义的符号学分析，运用巴尔特和格雷马斯的符号学理论进行了细致的分类。[③] 丹麦学者邦德从 90 年代起连续运用符号学的方法，研究丹麦体操的历史发展和体操历史上的标志性人物尼布克[④]。美国学者阿姆斯特朗运用巴尔特、鲍德里亚和艾柯的理论，对作为能指的 23 号球衣和作为所指的乔丹，在七个层面上进行了对比式的符号学研究。[⑤]这些研究大都开始进入微观层面，研究范式趋于成熟，但理论的原创性似有不足。

进入 21 世纪以后，体育符号研究进入了高度发展的轨道，运用符号学进行体育研究的论文和著作显著增多。英国学者肯尼迪对电视体育中的男性统治进行了符号学和叙述学的探究，[⑥] 而后他在与希尔斯编著的《体育、媒介与社会》一书中大量运用了符号学方法，尤其是巴尔特的神话符号学分析方法，对当代社会的体育传播现象展开分析。[⑦] 白肖普从鲍德里亚、德波和詹姆逊的理论出发，运用符号学的方法，对职业体育运动的标识展开研究。[⑧] 这是有关体育标识符号研究的一篇比较重要的研究成果。英国学者金运用巴尔特的经典符号学阐释，对 1992 年改革后的欧洲足球进行了符号学分析。[⑨] 希腊学者卡西

---

① Willem Hesling, "The Pictorial Representation of Sports on Television". *International Review for Sociology of Sport*. 1986, 21 (2—3). pp. 173—192.

② Soile Viejola, "Metaphors of Mixed Team Play". *International Review for Sociology of Sport*. 1994, 29 (1). pp. 31—48.

③ Marion Pascal Duret, "The Semiotics of Sport Heroism". *International Review for Sociology of Sport*. 1994, 29 (2). pp. 135—146.

④ Hans Bonde, "Farmer's Gymnastics in Denmark in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries: A Semiotic Analysis of Exercise on Moral Action". *The International Journal of the History of Sport*. 1993, 10 (2). pp. 193—214.

⑤ Edward Armstrong, "The Commodified 23, or, Michael Jordan as Text". *Sociology of Sport Journal*. 1996, 13 (4). pp. 325—343.

⑥ Eileen Kennedy, "Bad Boys and Gentlemen: Gendered Narrative in Televised Sport". *International Review for Sociology of Sport*. 2000, 35 (1). pp. 59—73.

⑦ Eileen Kennedy, Laura Hills, *Sport, Media and Society*. Oxford: Berg, 2009.

⑧ Ron Bishop, "Stealing the Signs: A Semiotic Analysis of the Changing Nature of Professional Sports Logos". *Social Semiotics*. 2001, 11 (1): pp. 23—41.

⑨ Anthony King, "The New Symbols of European Football". *International Review for Sociology of Sport*. 2004, 39 (3). pp. 323—336.

梅里斯在分析欧洲足球的符号身份时，运用了“足球符指过程”这一提法，他的著作中有多种符号学研究方法。[①] 美国学者纽曼通过后现代理论结构和符号学的方法，对密西西比大学队吉祥物的符号价值进行了研究，发现这一吉祥物与族群间的差异有着密切的联系。[②] 意大利学者贝蒂尼对古希腊的体育运动展开了符号学和人类学的分析，这是为数极少的对古代体育运动进行的符号学研究。[③] 法国学者布雷顿对极限运动进行了符号学的分析，尤其是对这项运动“死亡”的符号性进行了比较深入的阐释。[④] 丹尼森和马库拉运用巴尔特的符号学方法，对埃塞俄比亚田径运动员格布雷希拉西耶的新闻发布会进行了符号分析，其微观之处与巴尔特的《摔跤世界》有异曲同工之妙。[⑤]

这一系列研究虽然无法完全构建起体育符号学的学科体系，但体育符号研究已经在视角和广度上迈出了重要的步伐，亟待比较严密的学理论证。

四、结语

冷战后，由于竞技体育成为和平时期国家、地区、民族之间战争的隐喻，因此它受到的关注度大大提升。类似奥运会、足球世界杯这样的“奇观”赛事更成为联系全人类的纽带。因此，当下体育符号学的研究主要还是围绕着竞技体育展开的。对体育明星、体育广告、体育吉祥物和各种体育传播现象展开符号学研究是体育符号学初期发展阶段的重要内容。随着研究的逐渐深入，对体育本质的探究、身体文化的形式、群众体育等内容也将逐渐成为研究的热点和重点。

在最近几次体育社会学国际学术会议和奥林匹克科学大会上，运用符号学理论进行体育研究的学术论著显著增多，学术质量有所提升。尤其可喜的是，部分相关研究开始逐渐摆脱传统符号学的影响，正在形成独立的、有“体育”

---

① C Christos Kassimeris, *Football Comes Home: Symbolic Identities in European Football*. Lanham: Lexington Books, 2010.

② Joshua Newman, “Army of Whiteness? Colonel Reb and the Sporting South's Cultural and Corporate Symbolic”. *Journal of Sport & Social Issues*. 2007, 31 (4). pp. 315—339.

③ Maurizio Bettini, Signs and Sports in the Ancient World. *Semiotica*. 2002, 139 (4). pp. 297—309.

④ David le Breton, “Playing Symbolically with Death in Extreme Sports”. *Body & Society*. 2000, 6 (1). pp. 1—11.

⑤ Jim Denison, P. Pirkko Markula, “The Press Conference as a Performance: Representing Haile Gebrselassie”. *Sociology of Sport Journal*. 2005, 22 (3). pp. 311—335.

特色的体育符号理论和观点，这对于体育符号研究无疑是一个福音。可以预见的是，随着体育产业的逐渐发达、体育文化的日渐勃兴，体育符号研究必将成为当代体育文化研究的重要工具。作为一门独立学科的体育符号学已呼之欲出。

（作者单位：成都体育学院新闻系）

时装符号学

宋　颖

对时装符号学的最初探讨始于巴尔特的《流行体系》，经过半个多世纪，随着符号学自身理论体系的不断发展和充实，符号学为服饰议题的解读提供了一种新的方法论上的支持。服装符号学作为一种门类符号学，像电影符号学、图像符号学、音乐符号学、动物符号学那样，开始在实际的文化研究中发挥出可操作性的魅力，从服饰文本的符号文本结构切入，关注服饰的符号意义、服饰符码、元语言，符号消费意识形态问题等问题。

一、缘起：时装研究的符号学切入

将时装纳入文化的理性探讨之中，大多关涉个体身份、群体认同、消费和性别研究、现代性等一系列议题。布尔迪厄在《差别》（1984）一书中将时装看做一种“社会资本投资”；凡勃伦（Thorstein Veblen）在《有闲阶级论》（1899）中专设一章分析时尚，将时尚归于“炫耀性消费”，人们用时装表达“有闲”阶级的归属而非劳动阶层的归属；西美尔（Georg Simmel）在《时尚的哲学》（1904）中反思阶级的统合和分化是造成时装的主要动力机制；巴尔特在《流行体系》（1967）及随后的论文集《时装的语言》（*The Language of Fashion*，1970 年左右），建构出服装和时尚的符号体系，并揭露和批判时尚意识形态。威尔森（Elizabeth Wilson）《梦的装饰：时装与现代性》（1985）、恩特威斯特尔（Joanne Entwistle）在《时髦的身体》（*The Fashioned Body: Fashion, Dress and Modern Social Theory*，2000）都将时装作为现代性的考量。作家卢里（Alison Lurie）《时装的语言》（*The Language of Fashion*，1981）以及巴纳德（Malcolm Barnard）的《作为交际的时装》（*Fahion As*

Communication，1996），戴维斯（Fred Davis）的《时装，文化与身份》（*Fashion*，*Culture and Identity*，1992），将服装纳入非语言交流交际（non-verbal communication）之中。

可以说，现代以来的西方学术界关于时装的文献很多了，人类学、社会学、符号学的方法论应用到文化研究之中，作为大众流行文化一脉的时装理论呈现出生机勃勃的活力。从巴尔特的时装符号学研究一开始，到稍后的格雷马斯的类似的尝试，针对时装符号学的研究就有意识地呈现出文化批判的色彩，在后现代语境的当下，商业与文化阶级分野十分模糊的情况下，将对阶级的注视转到时装自身的符号结构上，与当下符号消费语境是十分契合的。

二、时装符号学诸范畴

在传统的中国，服饰自始至终与社会礼制、个人道德的提升密切相关："夫礼者，所以章疑别微，以为民坊者也。故贵贱有等，衣服有别，朝廷有位，则民有所让"（《礼记·坊记》）；《白虎通·衣裳》也云："圣人所以制衣服何？以为绤蔽形，表德劝善，别尊卑也"，服饰作为一个重要形式因素指涉众多社会内容。在时装符号学的视域下，这与服装的符码机制、能指与所指、服装的言说有很大关系。下面将一一列举时装符号学的几个基本范畴。

（一）时装

英文的时装（fashion）一词与时尚（fashion）一词同形，易引起误解。时尚的最大施展之地非时装莫属但并不等同于时装，时尚是一种变动不居，不断求奇求新的价值观，时装广义上指一个产业，包括时装周、时装广告、时装媒体、时尚名流等，狭义上则是指时尚的服饰，包括衣服、配件和饰品、文身等身体装饰等。本文探讨的时装符号学之"时装"是指广义的时装，同时，在服饰非语言交际这一系统下，所讨论者为服装符号学。时装是服装的一支，对时装符号学的探讨首先离不开对符合符号系统的研究，本文中以服装言说意指系统为基础的理论内容术语属于服装符号学内容。

（二）时装符号及能指与所指

在《流行体系》一书中，罗兰巴尔特将书写的服装分作两组同义对比项："A组：服装=真实的世事，B组：服装=流行"。

作者认为，服装的组项是物质的、具体的、可感知的，与流行（mode）

和世事（monde）之间是一种恒定的关系，内容则是变化无常的。服装分别与世事和流行构成同义对比项，但并不是同一类物质实体，两组之间构成一种意指作用体系，“这种体系包含的能指即服装（书写的服装），其术语皆为具体的、物质的、可数的、可视的。而非物质的所指，即世事或流行，则依具体情况而定……我们称这两个术语，即服饰的能指与世事或者流行的所指之间的关系为符号”。

此处的能指只指向巴尔特关于服饰的分类：真实的服装、意象的服装、书写的服装，其中书写的服装并非真实的服装。

随着符号学自身理论体系的充实与发展，符号的能指并不只限于语言范畴，而开始迈向更广阔的实在世界。衣服作为一种非语言交际手段，具有言说功能，“衣服不会讲话，但是一直在传达意义”，“在服饰语言中，我们能够撒谎也可以讲述真相。即使什么都不穿，我们也无法保持沉默”，服装作为一个符号，传达身份意义。里兹-赫维茨（Wendy Leeds-Hurwitz）在《符号学与传播：符号，符码与文化》一书将真实服装与世事、流行连在一起。他认为服饰能够传达出穿着者的性别（gender），年龄（age），职业（occupation），阶层（social class），社会政治身份（sociopolitical identity），人际状况（relationship statues）[①]。

另外一位符号学者达内西（Marcel Danesi）将符号学推向大众生活空间的诸多尝试也都十分具有代表性，在《香烟、高跟鞋及其他有趣的东西》一书中，他用符号学的工具直接触及现实生活中的事物和现象，将真实事物作为符号传达抽象意义，彻底丢掉巴尔特式的在真实与符号之间加一个缓冲项的方法，在方法论维度上迈开了一大步。真实的服装指向这些社会世事，打破语言能指的樊篱，开始朝向真实服装能指与世事、流行所指方向的转向。

（三）服饰符码

“在符号表意中，控制文本形成时意义植入的规则，控制解释时意义重建的规则，都称为符码”[②]，在时装符号的意义传达过程中，控制其意义传达的规则既是符码。符码的形成是文化的问题，包括社会规约的作用以及媒体意识形态的控制。在《流行体系》中，针对 A、B 两组同义对比项，世事所指与流

---

① Wendy Leeds-Hurwitz, *Semiotics and Communication: Signs, Codes, Cultures*. Lawrence Erlbaum associations, publishers. 1996. p. 113－121.

② 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011 年，第 224 页。

行所指意义的实现，是时装杂志书写的结果。

（四）服装言说

这实质上指的是时装符号的意指过程。也是作为非语言交际因素的时装的一种信息交流功能的体现。服装能够体现出个体穿着者的社会属性，如年龄、阶层、职业，也能作出穿着者个人体信息的表达。“反叛”这一符码的规则是，所属亚文化群体中的青年用文身、刺青、耳环、鼻环、唇环等表现对社会主流规范的背离。在衣服选择过程中，偏爱自然的棉麻面料以及自己喜欢的糖果色或者灰色系，都是个体审美诉求的体现。服装的言说既有群体指涉意味，又有个体表达功能。

（五）时装意识形态

根据巴尔特所列的两组同义对比项，服装既有世事所指又有流行所指。有道是：“某些东西是时尚的，因为时尚说它是时尚的。”时尚总是非理性的，变动不居是它的显著特点。在《流行体系》中，服装与所指之间的关系是被时尚杂志制造出来的，这种恒定的指涉关系与内容的变化无常所构造出来的意识形态是巴尔特的批评所在。

布鲁默（Herbert Blumer）早在 1965 年就提出：时尚机制是时尚形成的动力[①]，时尚是集体选择的结果，是人们“入时”的愿望的结果。鲍德里亚在《消费社会》中所指出的那样，符号消费成为当下消费的主要形态，人们消费的并非所购买的实际的衣服，而是一个故事、一个身份或一种生活方式。[②] 广告、传媒、商家等时装行业的元语言输出，构成一套严密精致的时尚意识形态，推动时装符号的增殖与膨胀。

三、研究对象之于相关门类的延展

一谈到时尚意识形态的问题，就显示出在单纯的时装意指系统之外，还存在一些广义的时尚之中的除去时装本身的一些要素，如：时装广告、时装秀、时尚品牌、时装摄影、时装陈列、时装杂志等。时装的时尚构筑与这些元素的

① Blumer Herbert, *Fashion: From Class Differentiation to Collective Selection*. University of California, Berkeley, 1969.

② 柏桦：《人类学与时装时尚的研究》，冉凡译，《广西民族学报》（哲学社会科学版），2007 年第 1 期。

关系十分密切，在时装符号学的研究中不应当将它们排除在外。

虽然在门类化的符号学之中，广告符号学、图像符号学、品牌符号学等已经作为一种门类符号学自成体系，但不可否认它们有不少范畴交叉的地方，在时装符号学的实际操作过程中，不应该将这种关系割裂，但它们侧重点不同。

作为时装家族之重要因子的高级时装（high fashion）是一种最为典型的时装符号，令人目眩的符号附加值令很多人疑惑。作为一个发展十分成熟的行业，每年两次的时装周以及各种权威的时尚杂志，不断地向大众传输什么是时尚、什么是过时的观念。一面是流行趋势风起云涌的变幻，一面是时装产品高到令人瞠目的价格，造成极致的符号消费，时装言说内容指向财富与权力。

《流行体系》之中，时装媒体杂志的书写造就了一个时尚意识形态的神话。

在上文说的B组中，服装=流行，将其还原成真实的服装与流行之间的关系，可以看出，某种类型的时尚是不是时尚，是通过杂志书写实现的。这种服装要素与流行之间并无恒定的关系，时尚只是一个空泛的概念，无任何意义，实质上只是一个极为空泛的所指。[①] 但是这种时尚流行的价值观一旦形成以后，就会对消费选择构成压力，消费者选取某件商品更多的是考虑其B组中的能指意义。

类似于杂志书写的，还有时装秀、时装周、其他形式的媒体报道等，它们是时尚意识形态的建构者，所以对于它们的分析也是必要的。

国内学者傅其林在《后现代消费文化中的时装表演》[②] 一文中对时装秀进行了分析，认为时装秀是一种现代的"文化仪式"或者"文化拜物教"，以服装师为前景，一个一个能指的轮换让观赏者应接不暇，通过视觉和性的刺激来实现消费的目的；Rhodes与Zuloago在《高级时装广告的符号学分析》[③] 一文中对于高级时装广告的分析认为，高级时装广告像其他任何商品的广告那样，旨在促进消费，增加商品的符号价值。

也就是说，广告、媒体、陈列、品牌等是作为时尚意识形态的建构者，通过叙述增加时装符号价值的手段。这可以使我们在理解时装符号学中的第二组意指关系"服装=流行"的形成原因时能更好地把握。

---

① 罗兰·巴尔特：《流行体系》，敖军译，上海人民出版社，2000年，第319页。

② 傅其林：《后现代消费文化中的时装表演》，《文艺研究》，2003年第5期。

③ Alan Rhodes, Rodrigo Zuloago, "*A Semiotics Analysis of High Fashion Advertising*", 2003.

四、时装符号学研究的两个方位

据前文分析，服装的两个意指系统“A：服装＝世事；B：服装＝流行”分别指向两个研究方位，A组主要是从服饰符码的角度考察时装作为非语言交际手段之一的言说功能，B组则是针对时尚意识形态的揭露和消费批判，并且，研究范畴跨越时装本身，而迈向时装行业的其他对象，比如时装广告和时装秀、时尚媒体等。

由此分叉开来，以服饰符码为基点，常常与符号学理论向门类化以及日常生活领域推进的势头发展紧密相连。比如达内西《香烟、高跟鞋及其他有趣的东西》，在一个生活场景中截取众多有趣的部件如，广告、香水、网络空间、时装、高跟鞋、肢体语言、戒指等，将其纳入符号学的分析；里兹-赫维茨的《符号学与传媒学：符号，符码与文化》辟专章讲述服装的交际功能。随着符号学理论的扩展与可操作范畴的丰富，他们已经尝试开始丢开巴尔特的小心翼翼，而迈入直接运用符号学理论审视真实的服装的行动中。这一领域呈现出服饰作为个人与社会展演的手段，建构与传达个体信息与社会属性的方式，与视觉修辞、社会学密切相连。另一支，时尚意识形态部分，更多地呈现出批判的势头。巴尔特之后，鲍德里亚消费理论对此多有触及，但总体上在时装符号学体系内部，对于时尚意识形态的批判研究还处于比较清冷的局面。

五、结束语

作为人类的第二层皮肤，服装与我们的关系十分密切，但是我们并非如所想象的那样了解它。美国人类学家路威在《文明与野蛮》一书中曾这样发问：“我们为什么要打领结？它既不保护我们的皮肤也不保证我们的品德。”从实用意义上来讲，我们确实找不出领结、超短裙、晚礼服，甚至耳环有多少实用价值。其实，借服饰来表达和建构意义，正是服饰言说功能的体现。衣服同时扮演着符号、交际和美学的角色。另外，时装行业之中，时尚媒体、时装广告、时装秀等共同铸就的一个流行的神话，即时尚的意识形态，则十分值得警惕。这是巴尔特《流行体系》以来一直都存在的两种研究方位。

本文中，笔者综合各家研究的成果，尝试将时装符号学的研究范畴作了一下梳理，包括时装概念、时装符号及其能指与所指、服饰符码、服装言说、时尚意识形态，并概括出时装符号学的两种研究方位：（1）根据服装＝世事的意

指系统及服饰符码，偏重时装的言说功能研究；(2) 根据服装=流行的意指系统，提出基于流行神话的时尚意识形态的符号消费批判。

综上，时装符号学经过半个世纪的发展，已经取得不少成果，随着符号学理论的不断丰富，其门类系统之内的问题也在逐渐地得到解决并取得发展，时装符号学将成为当下通俗文化以及流行文化研究的一个活跃因子。

（作者单位：四川大学文学与新闻学院、符号学—传媒学研究所）

名人符号学

闫文君

近年来，名人文化在中国空前兴盛。由于种种原因，关于名人的学术研究却十分冷清。事实上，名人现象不仅仅是一种传媒发展趋势，实则蕴涵着深刻而广泛的社会文化意义。作为意义之学的符号学，在这一领域应当大有可为。

一、问题的由来

符号学普遍持一个观点：凡是分节，必有意义。艾柯甚至认为，任何符号学课题，都是对世界的历史和社会进行切分的结果。以人类的社会构成为例，士、农、工、商的阶层排序始自春秋，绵亘千年，反映了中国封建社会尊崇儒家思想的文化意识形态与小农经济为主的社会意识形态。但在元朝却曾有一官、二吏、三僧、四道、五医、六工、七匠、八娼、九儒、十丐的说法，在这一排行中，儒生居娼妓之后，而农民则地位全无，虽然这只是一种稍带戏谑的民间排行，但却生动地反映了元政府尚武轻文、不重农耕的游牧民族统治思想。我们发现，每一种构成方式都彰显着不同的社会文化意义。按在社会这个大舞台上的活跃度与影响力的标准，可以看到，社会是由名人与大众两个群体构成的，这是人类社会有史以来流传至今的一种区分方式。这种分节方式的背后，又隐藏了怎样的意义？众生本平等，为何要将名人从人群中凸显出来？

名人的产生，根源于人们的心理需求。马斯洛将心理需求分为五个等级：生存、安全、爱、自尊、自我实现。前四个等级都是人的本能反应，而自我实现却是人类有意识进行的精神追求。成为名人，或退而求其次，找一个名人来崇拜，正是其表现之一。远古时期，名人仅为传说中被神化的英雄，有着超越自然的力量；这是一种自我实现的投射，对于生存与安全的渴望，使他们产生对无法解释的自然力的敬畏，他们想要战胜自然，但战胜不了，于是便虚构出

一个神或将能力超常的英雄神化，造成一种虚幻的自我实现。所以在早期的史书中，名人传记尤多。因此历史常被人称为英雄史。

近年来，名人文化在中国空前的兴盛，形成了一道奇特的传媒景观。形形色色的产品无不请名人代言，大到房地产，小到豆瓣酱；各地都在争抢名人故里，哪怕是臭名昭著的西门庆故里，竟也有山东省阳谷县、临清县和安徽黄山三地你争我抢；网络造星运动层出不穷，电视选秀节目如火如荼。名人无孔不入，成了我们生活中避不开的存在。

下面一组数据可以证明人们对于“名人八卦”的热衷。在谷歌（Google）里分别输入“名人”、“明星”两个词，分别得到3.08亿条和7.61亿条检索结果；输入“金钱”和“财产”两个词，则分别得到8.54亿和3.42亿条检索结果。[①] 可见，对于名人的关注已逼近人们几乎视为性命的“钱财”。表面看来，这仅是传媒投大众所好，故意制造出的一种畸形的传媒发展趋势，而实则与社会意识形态和文化的变迁密不可分。因为名人之“名”，在本质上是社会赋予的一种意义。

在这一情况下，对名人进行研究，正是要透过“名人”这一特殊的群体揭示其所携带的社会意识形态与文化变迁，而符号学专注于意义，所以以符号学理论对名人现象进行研究，应当说是十分恰当的视角。

二、名人的符号性

要研究名人符号，首先需要对名人的符号性作一个明确的界定。在此之前，中国学者李启军和丛明曾分别探讨过这一问题。

李启军在其博士论文《中国影视明星的符号学研究》中将影视明星定义为一种象征符号。他的依据如下：首先他按自己的理解定义了象征符号，认为同时具备理据性和规约性的符号是象征符号；然后，他以黑格尔和托多洛夫的理论为支撑，断定“象征是一种符号”；接下来，他结合巴尔特的符号意指“换档”理论（即“神话”），经分析得出巴尔特所说的符号的第二重含义——“含蓄意指”即象征意义；最后得出结论，“明星形象是能够让人产生象征联想的，说到底影视明星是一种象征符号或内涵符号”。[②]

丛明的硕士论文《符号学视角下的名人广告研究》也对名人的符号性作了

① 2012年2月23日检索结果。

② 李启军：《中国影视明星的符号学研究》，四川大学博士学位论文，2005年，第56～58页。

界定。他认为李启军的界定不够科学："作者运用能指与所指的变换，对象征符号进行定义，而能指与所指的结构关系，仅仅是符号的形式，并非是可以对符号进行定义的符号的本质特征。"[①] 所以，他从符号的本质特点，替代性入手，来确定名人的符号性："名人之所以能为企业或产品代言，是因为名人在作为一个特定的人的存在之外，还起到替代作用，替代其所代言的产品、品牌或其自身与产品品牌相一致的部分特征，并将这部分隐性特征显化，作为信息传递给受众。在这个意义上，名人具有显著的符号性，名人是符号。"[②]

这两篇论文在界定名人的符号性时旁征博引，其论证都有理有据。但笔者认为，二位学者都只关注符号的某一方面或某一个特点，而忽视了符号被视作符号的基础——社会性。索绪尔与卡西尔都曾明确指出，符号的本质是社会的。符号的形成、发送、解释无一是自发自然的行为，而全都有着社会的烙印。故而，本文拟从符号的社会性这一本质来确定名人的符号性。

（一）人化的符号

索绪尔主张"概念说"，认为符号指向的是概念的集合；皮尔斯将"所指"分为"对象+解释项"，认为符号必须能引发思想。思想与概念都是人类所独有的，所以，符号必然是人化的符号，"只是当人在世界中寻求意义时才出现"。[③]"布拉格学派符号学家布加齐列夫认为，符号化发生于一物'获得了超出它作为自在与自为之物的个别存在的意义时'"[④]。原子般分散的个体不是符号，因为它们没有个性，没有分别，与河里的一滴水、树上的一片叶同属自在之物。但是，名人是符号，从人群中凸显出来，便如同一叶知秋的"一叶"、窥斑知豹的"一斑"，被他者的眼光打量出意义。

（二）意义的赋予

"人在成名之后，他便具有了某种特定的大众性的文化内涵。媒介常常通过凸显其某些个性及文化特征（前提是值得关注的和有吸引力的）而无形中创造了一个文化符号或意象，生活在传媒这一'拷贝世界'的大众，无疑是通过这一符号去理解与感知其事其人。"[⑤] 四大美女，无一是纯粹因美貌而闻名于

---

① 丛明：《符号学视角下的名人广告研究》，上海交通大学硕士学位论文，2009年，第24页。
② 《符号学视角下的名人广告研究》，第25页。
③ 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011年，第6页。
④ 赵毅衡：《符号学原理与推演》，第34页。
⑤ 陈家兴：《名人之身不由己》，《人民日报（海外版）》，2000年12月6日。

世，西施灭吴、昭君出塞、貂蝉拜月、太真乱唐，总是与其相关的那段历史才使其“美名”闪光千年。

三、国内外名人符号学现状

尽管名人文化是如此的热闹，但关于名人的学术研究却显得冷清，因为人们往往将名人文化与肤浅联系在一起，特别在当下名人娱乐化的情况下。但是，名人符号与社会的联系是如此紧密，特别在近二三十年间，随着大众传媒与大众文化的繁荣，名人不仅成为大众文化的重要构成部分，还渗透到了人们生活的方方面面，引领着社会的行为方式与消费潮流，所以，自 20 世纪 80 年代起，国内外陆续出现了一批研究名人文化的著作。当然，如果仅从字眼上来抠，就笔者掌握的资料来看，目前国内外尚未出现以“名人符号学”为题的有分量的专著。可前面说过，符号学即意义学，从这一角度来看，研究名人现象以发掘其背后的社会文化意义的著作，都可看做“名人符号学”的相关著作。

由于意识形态、传媒环境的宽松，国外对于这一话题的研究要热闹得多。较重要的有罗杰克（Chris Rojek）于 2001 年出版的《名流：一个关于名人现象的文化研究》（*Celebrity*），这本书认为，名流文化的作用在于对世俗社会的整合功能，创造了全球性的需求，是大众效仿的最佳资源；分析了名流和传媒的关系；对追星族精神心理的分析。特纳（Graeme Turner）的《理解名人》（*Understanding Celebrity*，2004），从文化与媒介的视角全面打量名人生产与消费，囊括了几乎所有领域，综合了各种理论。埃文斯（Jessica Evans）的《媒介对名人的作用》（*Understanding Media*：*Inside Celebrity*，2005）着重谈了媒介怎样制造名人与观众怎样参与了名人制造，从历史、文本、生产、受众等四个方面对名人进行分析，而且讨论了名人符号的形成。霍姆斯（Su Holmes）与雷蒙德（Sean Raymond）的《名人文化新动向》（*Framing Celebrity*：*New Directions in Celebrity Culture*，2006）中指出，名人文化的中心议题是奉承、认同及仿效，认为名人不仅在媒介中存在，还具有文化、政治等社会价值，通过名人使真实与虚拟之间产生牵强附会的关系，引导人们的符号消费。2009 年，蒂莫西（Jacques Timothy）完成了他的博士论文《名人：意识形态的具象化》（*Celebrity*：*The Embodiment of Ideology*，2009），这篇论文重在揭示，名人和媒体在过去的几十年中，是怎样通过意识形态的渗透扮演了重要的社会角色：资本主义意识形态对个性、个人政治、消费的关注是名人私生活被打量的原因，而包含这些意识形态的名人，被作为这个经济体系中

一个理想化的行为样本；名人的吸引力将人们的视线从社会问题拉向物质主义，创造出民主的幻象并进而影响政治进程。

由以上几本著作可以看出，西方对于名人文化的研究不仅越来越深入，而且与符号学的关联也越来越紧密。特别是上面列出的《名人：意识形态的具象化》一文，用索绪尔的符号二分法将名人和意识形态分别理解为能指和所指是十分贴切的。

另外，莱利主编的《名人文化百科全书》（*Star Struck*：*an Encyclopedia of Celebrity Culture*，2010）也是一本较具分量的名人文化研究专著，它是对美国无处不在的名人文化的一种全面客观的审视，视线集中于1950—2008年与名人有关的现象，几乎无所不包，但理论深度不足。

因为中国大陆大众传媒的兴盛比起西方要晚得多，名人对国人生活的全方位渗透也是近年来才显山露水，所以国内对于名人的研究更显寥落。能够见到的书目多为名人传记、名人逸闻，而以名人文化为研究对象的学术著作则极为鲜见。除去散见于各期刊上的一些不成体系的研究之外，笔者搜集到的关于名人研究的学术专著仅有寥寥数篇。

对于名人文化的研究，国外尚有数本专著，国内则几乎一片空白。与名人或明星相关的研究成果，几乎全集中于名人（明星）广告、名人（明星）与媒介的关系，以及名人（明星）资源开发。

四、名人符号学的意义

从国内外已有的对名人文化的研究来看，大多数研究成果停留在现象描述阶段，仅仅将其当做一个引人注目的文化景观，而未深入挖掘其背后的社会、文化因素；虽然意识到了名人现象与社会、文化的关联，但视线仅及有直接关系的广告、媒介等层面，而忽视了更深层次的剖析。对名人现象研究的偏颇必然会影响我们对这一问题的认知，进而影响我们对于名人文化的态度及与其密切关联的一系列社会、经济、文化观念。名人现象不仅仅是娱乐圈与传媒界的事，它也是一种文化动向、经济动向、政治动向，乃至意识形态动向。对其进行深入研究，不仅可以引导人们正确地认识名人与对待名人，甚至还能对经济、政治层面等畸形发展的趋势起到一定的纠偏作用。而要研究这一现象，符号学的视角最为适用，因为它被称为文科的公分母，其视野最开阔，理论最具普适性。

笔者认为，名人的符号学研究，应当有以下几方面的意义。

第一，分析当代名人符号产生的背景及名人符号的构成，深化大众对名人文化的认识，以为名人符号的生产与消费提供理论参照与科学指引。

名人符号其实正是大众传媒所制造的现代神话：名人搭台，经济唱戏，只不过披着自然的面纱。随着大众传播媒介的普及，拟态环境代替了现实社会。在后现代主义风潮的冲击下，传统价值体系土崩瓦解，新的价值体系又未建立，人们无处安置自己的理想与追求，只能跟着潮流走，任由传媒对其所处社会环境进行建构。

名人符号在受众的眼光中，往往跳过名人本身，而指向其身后的文化内涵：诸葛亮的智和关云长的义等含义帮助建构了中国的传统文化与价值体系；而周杰伦的酷、孙红雷的“man”、韩寒的犀利、郭敬明的忧伤等含义，则与当代的审美观吻合，刺激着受众的消费欲望。当下大众传媒的繁荣与符号消费的兴盛，直接催生了名人现象的超常发展，符号消费时代已来临，而引领消费潮流的正是名人。名人这一符号产业可谓商机无限。

第二，通过对名人符号的历时性分析，揭示其背后的社会意识形态变迁。

名人符号是社会流行观念的一种外现。人是社会的人，肯定要受到社会意识形态的影响，名人尤甚。名人作为公众人物，一举一动都要接受观众与媒体的检阅，有观众的支持，名人才能成为各自领域的常青树。故而，尽可能多地争取受众是每一个名人的首要任务。影视明星要争取收视率，政客要拉选票，广告名人也要尽力争取顾客的青睐以卖出产品。而要获得高支持率，名人必须表现出社会主流意识形态。西方电影理论家雷蒙迪尔尼亚甚至认为，一个国家的社会史可以由该国的电影明星书写出来。所以说，名人面向媒体与大众所呈现出的某些共性，便可以看做社会主流意识形态的风向标。

第三，通过名人动向，揭示其与传媒环境的关系。

名人的构成、数量，与媒介渠道都有着直接关系，因为“名”必须靠媒介传播。在口头传播时代，名人信息只能靠口耳相传，速度慢范围小，名人数量自然极少。后来，人类社会依次进入了文字传播、印刷传播、电子传播与网络传播时代，媒介渠道越来越多元化、宽泛化，名人数量遂越来越多，其构成也由单一向多元转变。

当代名人文化的繁荣又一次验证了“媒介即信息”这一预言的准确性，媒介渠道的演变正是造成这一趋势的直接原因。比起网络传媒大行其道的今天，广播、电视、报纸、杂志等传统媒介渠道要狭窄太多，媒介资源因而显得较为珍贵，所以，它们对于要报道的对象选择总是慎之又慎，必须是所能接触到的最具新闻价值的人物，才能出现于公众视野。传统媒介时代的名人很大程度上

是媒体选择的结果，镁光灯打在谁的身上，谁就成为众人瞩目的焦点。而在当下的“自媒体时代”，每个人都是一个媒体中心，每个人都能成为艺术家安迪·沃霍尔所预言的“十五分钟的名人”。

第四，分析名人符号在全球化中的作用。

以美国为首的西方发达国家支配了全球信息和观念的传播。据资料显示，目前传播于世界各地的新闻，90%以上由美国和西方国家垄断；在互联网上的信息中，使用西方发达国家文字的信息占到了90%；日本约占世界动漫产业份额的60%；美国和英国基本垄断了世界音像业；美国占据世界文化娱乐业的42.6%。① 正是通过新闻、电影、电视、报刊、音乐等音视影像文化的传播，西方向不发达国家输送着名人。这一切在表面看来是在提供娱乐节目，其实却在传达着西方的价值观念和意识形态。看好莱坞电影和NBA比赛，模仿名人的言行举止与欧美明星街拍的穿衣风格，是当代社会再平常不过的事情。但就在这日常的点点滴滴中，西方的名人成了全球民众效仿的榜样，潜移默化地培育着他们的消费观念与价值观念。

在经济全球化的浪潮下，发达国家向不发达国家输送名人，也正是全球化的表现之一。但名人的全球化，却又不仅仅能创造经济价值，从文化传播的意义上来说，这也是文化帝国主义的体现。这一现象应当引起我们的警惕。

第五，通过对名人现象的分析，在理论层面对名人文化进行归纳，推进大众文化的研究。

名人符号承载着广泛的文化内涵，名人文化是大众文化不可或缺的一部分，但长期以来，对名人文化的研究却未引起足够的重视，这不能不说是大众文化研究领域的一个薄弱点。

（作者单位：四川大学文学与新闻学院、符号学－传媒学研究所）

① 赵修洪：《文化帝国主义渗透的主要方式及应对策略》，《十堰职业技术学院学报》，2007年第6期。

民族符号学

彭 佳

“民族符号学”（Ethnosemiotics）是文化符号学的一个分支，“它采用民族志方法（ethnographic approaches）之视角来研究符号系统及其功能。”[①] 从1971年“民族符号学”一词被提出以来，这一领域的研究历时四十余载，呈现出从结构主义向后结构主义转向的趋势和特征。本文将从整体上梳理和介绍这一学科的历史发展轨迹及其代表性理论，并试图指出这种研究转向是哲学话语范式转变的表现。作为一门跨学科的研究方法，民族符号学在丰富和深化民族学、符号学研究的同时，自身也借由其他人文学科的研究不断地得到修正、丰富和补充。它的发展历程充分体现了符号学这一交叉学科对各种知识的令人惊异的吸收能力。

一、缘起：“民族符号学”一词的产生

在“民族符号学”一词被正式提出以前，民族学研究领域之内已经出现了运用符号学方法对民俗文化的符号系统进行讨论的文章。在这一领域，匈牙利学者的贡献非常突出。匈牙利科学院院士、民族学家霍帕尔（Mihayl Hoppal）在追溯民族符号学发展的文章《匈牙利的民族符号学研究》（“Ethnosemiotic Research in Hungary”）中指出，民族符号学的“史前研究”成果相当丰硕。他列举了这方面的大量文献，其中特别值得重视的包括以下几项：匈牙利学者卢克（Gabor Luke）在其1942年出版的专著中对民俗艺术的符号系统进行了详尽的研究；民俗学者多墨托尔（Sandor Domotor）钻研木制墓碑柱上的标志

① Vilmos Voigt，“Ethnosemiotics”，Thomas A. Sebeok & Marcel Danesi ed.，*Encyclopedic Dictionary of Semiotics*. Berlin，New York：Mouton De Gruyter，1986，p. 246.

装饰物，在 1944 年以“作为民族志概念的象征”（The Symbol as an Ethnographical Concept）为题发表了论文，对自己的研究进行了理论上的总结。从上世纪 60 年代末开始，沃伊特（Vilmos Voigt）在厄特沃什·罗兰大学开设了民族符号学课程（尽管当时“民族符号学”这一名称还没有产生），为欧洲的民族符号学研究奏响了序曲。1971 年，霍帕尔和沃伊特几乎是同时提出了“民族符号学”这一概念。霍帕尔认为，乡村文化中的交流现象可以被视作不同的符号过程，可以用符号学的方法对其进行研究。他对交流过程中的一些基本符号进行了研究，并揭示出其背后相互关联的符号系统。为了描述这一关注民族学现象之符号过程的学科，他提出了“民族志符号学”（ethnographic semiotics）一词，并以“民族符号学”（ethnosemiotics）作为更加方便的简称。沃伊特则指出，文化符号系统可以通过语言系统模式来实现；因此，个别的民族学现象是具有符号性的，民族符号学的研究方法可以帮助我们分析和认清一个族群的文化本质。[①]

匈牙利学者在民族符号学这一名词的创造上功不可没，而其他国家的学者在这一概念的形成上也作出了杰出的贡献。同样是在 1971 年，前苏联语言学家斯特潘诺夫（Yuri Stepanov）撰文指出，民族符号学致力于研究人类文化中隐而不显的层面，它关注的是社会符号系统中的某个文化现象（如婚礼歌曲、婚俗）是如何作为符号而存在的，以及它在系统中的功能。在斯特潘诺夫看来，文化相对主义（Cultural Relativism）是各个不同的符号系统的基础，因此民族符号学者们必须进行文化、历史和语言学的交叉研究。格雷马斯（Algirdas Julien Greimas）则在 1973 年举行的欧洲首届民族学研究会上讨论了民族符号学在三个领域里发展的可能性：诗学、音乐和手势研究。[②] 这四位学者的讨论为“民族符号学”的概念勾勒出了大致轮廓。

从四位奠基者对民族符号学的描述不难看出，它更多地是作为一门方法论来被讨论和使用的。那么，民族符号学仅仅是民族方法论（ethnomethodology）[③]与符号学方法的简单叠加吗？事实上，“民族符号学”这个词在被创造时，就具有内在的矛盾性。如我们所知，符号学是由语言学发展而来，它在发展的初期体现出明显的结构主义特征，即认为单个的符号意义必须在系统中、在符号

---

① Mihaly Hoppal, “Ethnosemiotic Research in Hungary”, *Hungarian Studies*, 1993 (8/1), pp. 52—54.

② Vilmos Voigt, 1986, p. 246.

③ 也译作“常人方法论”、“俗民方法论”等。本文取“民族方法论”这一译法，是为了保持与“民族符号学”之术语的字面统一。

与符号的相互关联中才能实现。而加芬克尔（Harold Garfinkel）在提出“民族方法论”时，明确地反对传统的结构功能主义研究，认为它歪曲了社会秩序的存在方式，使人沦落到“文化傀儡”的地步，忽视了这样一个事实：社会的普通成员本身正在构成和维持着日常社会生活的秩序。这种对文化结构之先验性的批判态度，在推动民族学研究从结构主义向后结构主义发展时，也为民族符号学在研究上的转向埋下了伏笔。然而，传统的符号学研究与民族方法论并非只存在先天的不相容性，它们也具有可协调的一致性，即两者都承认系统的共时关系，将文化的历时性发展作为一种共时系统来进行考察。这种一致性为民族符号学的产生提供了可能的基础。而民族方法论对日常生活实践特点的概括也体现出它自身与符号学所具有的必然的联系。

民族方法论认为，行动者的日常生活实践具有以下特点：可说明性（accountability）、反身性（reflexicality）和指示性（indexicality）。[①] 其中，“可说明性”承认了在既有的系统秩序中个人行为之所以可以被理解，是因为在有序的（orderly）、有指向性的（oriented）的社会背景中，能够在其与自然语言可能发生的关联中被说明。这也就意味着对指示性的承认，因为一项表达之所以能够被说明、被理解，它的意义必须被放到与其他表达或者行为的关联中去，而这些被涉及到的表达或者行动本身也具有指示性；因此，任何一个行为都是存在于无穷无尽的指示链中的。这种将个体放置到系统中的观察方法和传统的符号学研究具有某种程度上的暗合：尽管在民族方法论者看来，他们更注重的是个体的主动性，而并不挂怀整个系统是否是一个结构齐整、功能完备的整体。也就是说，要将民族方法论和符号学研究相结合，在承认系统的结构与个体共时性的基础上，必须要具有批判意识，认识到系统之整体意义是如何通过个体存在并且由个体的反馈通过不同的方法构成并与之互动的。这种意识也体现在民族符号学与社会人类学中的“民族科学”（ethnoscience）的区别上：后者着重于研究各个文化系统中植物学、动物学、医药等学科的文化分类起源和命名体系，展现不同的科学知识图景；而民族符号学不仅仅是展示性、描述性的，它并不停留在对某个符号在系统中起到的某种功能之说明，而是致力于挖掘它在这个文化系统的建构中体现的规则和元语言思维，以及它与这个系统其他部分的关联和产生各种关联的原因。可以说，民族符号学作为一门方法论，从它正式诞生之日起，用它来进行的研究就指向了文化符号系统的深层

① 迈克尔·林奇：《科学实践与日常活动——常人方法论与对科学的社会研究》，邢冬梅译，苏州大学出版社，2010年，第28页。

结构，指向了人类文化表面之下的内在意涵。

二、发展：民族符号学研究的三个方面

如前文所言，早期的民族符号学研究主要是运用民族学的视角研究符号系统中某一符号的存在形式和功能，并透过它来检视系统的结构。因此，这段时期的民族符号学研究大多集中在对民俗、艺术、神话中某一符号的研究上，体现出明显的结构主义特征。这一传统在相当长的时间内都得到了延续和深化，我们可以将伊万诺夫（V. V. Ivanov）发表于 1993 年的《民族符号学问题》（"Problems of Ethnosemiotics"）视为这方面研究的一个杰出例子。伊万诺夫广泛地讨论了"树"这个符号在各个地区的神话和宗教故事中起到的联结天堂与尘世的作用，以及"树与动物"的符号组合在不同故事中的变形，并指出了在语言上"树—部落—路—牧师"（tree－tribe－road－priest）的内在关联。通过透视在不同的文化系统中同一个符号"树"的存在形式和功能，伊万诺夫印证了莫斯（Marcel Mauss）的关于人类文化具有普遍性的深层结构这一观点，并证明了维果茨基（Lev Vygotskii）的语言符号观：语言作为一个符号系统，它在人类文化的发展过程中起到了最重要的作用。[①]

伊万诺夫的研究主要是从符用学的角度对神话符号进行了结构上的分析，是民族符号学的一个重要领域。由于传统民俗文化的功能完全是由古老的法则决定的，这些法则是象征性的、隐而不宣的，因此，任何民族学现象都可以用语用学方法进行分析，这也是沃伊特为民族符号学研究划分的第一个领域。民族符号学的第二个领域是符形学研究，这方面的杰出代表是俄罗斯的神话学者梅莱廷斯基(Eleazer Meletinsky)。他的研究延续了普洛普故事形态学的传统，并指出民间叙述(folk narratives) 可以通过故事人物的功能系统得到叠加，叙述中组合轴上的单位由此可被放到一个更为全面的系统中进行考察。[②] 这两个领域的符号学研究都深受结构主义影响，在话语范式上没有体现出明显的突破。

为民族符号学研究带来真正的学科增长点的是民族符义学（ethnosemantics）研究：沃伊特把它分为两个部分——"民族志符号学"（ethnographic semiotics）和"符号学民族志"（semiotic ethnography）。[③] 前者

---

① V. V. Ivanov, "Problems of Ethnosemiotics", *Anthropology & Archeology of Eurasia*, Summer (1993), pp. 9－29.

② Vilmos Voigt, 1986, p. 247.

③ Vilmos Voigt, 1986, p. 247.

反映了符号学的一个面向，它根据人类文化各个符号的民族学背景对其进行研究；而后者则是民族志研究和符号学研究交互影响下的交叉学科，它根据民族学现象探求符号系统和文化系统的深层结构，寻找普遍性的规律。这一划分具有重大意义，原因在于：其一，“民族志符号学”这一概念无形中扩大了民族符号学研究的领域，使其有可能不再受制于对某一民俗文化符号的研究，而是在研究一个符号系统的任何符号时充分考虑到其民族学根源。这为民族符号学服务于更广义的文化研究提供了可能性。其二，沃伊特在讨论中引入了“文本”（text）这一概念，这意味着民族符号学的研究从早期对单个符号的研究转向了对意义的研究。这一关键性的转变是民族符号学发展史上的转折点：随着“文本”这一概念自身意义的变化，民族符号学也从结构主义走向了后结构主义，走向了一个更广阔、更开放的体系。[①]

三、突破：菲斯克对民族符号学研究领域的拓展

随着符号学的发展，“文本”逐渐取代了单个符号，成为讨论意义的基本单位；而对“文本”的研究，也从结构主义封闭式的、静态的研究走向了后结构主义开放式的、动态的探索。莫斯科塔尔图学派对此作出了卓越的贡献，其领军人物洛特曼（Yuri Lotman）把文本定义为“完整意义和功能的携带者”，而文本自身的多语性正是推动文化互动和发展的关键所在。[②] 在洛特曼看来，符号域（semiosphere）作为民族文化的载体，并不是先在于文化的，而是与文化处于一种“共在”的关系中：它既是文化存在的前提，也是文化发展的结果；并且在外来文化文本的互动中保持着动态发展。这一看法与他指出的文本的多语性其实具有共同的话语范式：语言并非先在于文本；相反，文本能够成为意义的发生器，是因为它本身包含了不同性质的语言——这种个体与环境的共时性以及意义的开放性正是后结构主义的主张所在。尽管洛特曼仍然承认对文本意义的解释需要语境的支撑，但是他对环境和语言之“先在”的否认，意

---

① 在这里，我们必须加以补充说明的是：当沃伊特提出民族符号学发展的三个面向——民族符用学、民族符形学和民族符义学时，他很可能是受到了匈牙利民族学者嘉伯·卢克（Gabor Luke）的影响和启发。早在 1957 年，卢克就在其出版的专著《匈牙利人的精神形式》（*Forms of the Hungarian Psyche*）中将民俗研究和语义学、句法学和语音学（semantics，syntactics，phonetics）联系到了一起。这种学术上的传承体现了匈牙利民族符号学研究的连贯性，但民族符号学要正式进入更为宽广的领域，有待于另一位美国的文化批评学者来完成：他就是约翰·菲斯克（John Fiske）。菲斯克将“符号空间”（semiotic spaces）的概念引入了民族符号学研究，从而将这一学科推进到了更广泛的应用领域。

② 康澄：《文本——洛特曼文化符号学的核心概念》，《当代外国文学》，2005 年第 4 期。

味着他打破了结构主义的局限，为符号学研究开辟了新的领域。

这种对文化结构之“先在”的否认也体现在民族符号学的发展上。在“文本”概念进入民族符号学研究之后，其研究的对象渐渐从单个的民俗文化符号转向了产生意义的符号整体，也就是文本。这种转变体现在民俗学研究上，就是从对“俗”的关注转向了对“民”的观察与思考。[①] 这种对文本意义的关注，使得民族符号学研究超越了传统的民俗研究范畴，把目光投向了更为广泛的社会文化现象。在这方面，菲斯克的《民族符号学：个人和理论的反思》（*Ethnosemiotics*：*Some Personal and Theoretical Reflections*）可谓有开辟之功。

在菲斯克的大众文化理论中，他将大众文化文本视为“生产者文本”，具有开放性和多义性，消费者可以对其进行多种解读，并对主流文化的意识形态进行抵抗。在《民族符号学》一文中，他向我们展示了这种解读和抵抗是如何产生的。在这篇论文中，他选取了电视节目《新婚游戏》（The Newly Wed Game）的观众（包括他自己、学生和其他观众）作为观察对象，来检视他们作为社会主体对这一节目的观感，以及产生这种观感的话语结构是如何运作的。作者首先对自己进行了自我民族志（autoethnography）分析，透过对自我的剖析指出了自己的观看心理在几种不同的话语之间移动：作为学者的批判性、反思性的话语，作为个体消费者的感官性话语，左翼白人中产阶级的政治话语等等。随后，菲斯克对自己卧室的家具、电器和装饰的选择和位置进行了细致的分析，指出了它们作为意义单位体现出来的个人和主流文化之间在不同话语层面上的抵抗和妥协。[②] 通过这一分析，菲斯克试图探寻作为社会主体的个人是如何利用可用的社会资源创造出一个符号空间，并由此建构出社会成员及其在社会空间中的位置。在菲斯克的自我民族志分析中，作者同时是民族志的书写者和被书写者，外在的社会空间和内在的个人空间之间的区隔被有效地打破了。这样的视角更为平等和去权威化，能够更准确地透视出个人日常生活的符号空间是怎样被宏观的社会空间所形塑，也反过来塑造着后者的。接下来，菲斯克指出，尽管民族志研究中的访谈录音和信件等在作为固定下来的文本进行研究时有一定程度上的变形，但仍然可以把它从语境中抽离出来进行研究；虽然文本和语境的区别是不明确、不固定的，在进行分析时也必须把语境

---

① 张翠霞：《民俗学“生活世界”研究策略——从研究范式转化及常人方法学的启示谈起》，《民俗研究》，2011 年第 3 期。

② John Fiske, “Ethnosemiotics: Some Personal and Theoretical Reflections”, *Cultural Studies* 4/1, January (1990), pp. 91—94.

考虑在内。他运用民族符号学方法对一位女性观众的来信进行了仔细的话语分析，考察了在她的用词、语态、语言风格变化和缺失中表现出的她作为不同身份的个体在父权话语、知识权威话语和女性的自我话语之间的挪移，从而观察到了这位观众在日常生活中以自我愉悦抵制了宏观的意识形态（虽然这种抵制只是一定程度上的、部分的），并为自己找到了逃离或者抵抗父权文化的个人空间。

菲斯克的讨论向我们展示了文本之中的裂隙是如何存在的——每一个符号在不同的话语中都具有多义性，而作为社会主体的个人具有主动性，可以选择使用自己的方式对文本进行解读。个体的解读不能完全脱离宏观的意识形态，但也不会和它完全一致——在这种相互的协商中，个体的日常生活与文化的整体发展进行着双向的调适和整合。而这正是民族符号学研究的一个新领域：对日常文化现象的分析可以让我们看到在文化符号系统中，每一个文本的意义如何系统地被其他的文本改变和解释，并生发出更为多元的意义，从而改变着文化整体发展的方向。

四、结论

洛特曼在《环境世界与符号域》（“Umwelt and Semiosphere”）一文中指出：“环境世界”与“环境”的不同之处不仅仅在于专业术语上的区别，而是代表了两种不同的知识话语范式——前者认同海德格尔的时空观，将时间和空间视为由“存在”而产生的所在；后者的理论立场则是达尔文主义，把生命体看做时空的产物，时间和空间则被认为是先在的。而洛特曼的“符号域”理论所采取的理论立场，和“环境世界”的话语范式有诸多共通之处。事实上，这种话语范式的转变不仅体现在民俗学从研究“民俗”到注重“俗民”的变化上，也体现在民族符号学的发展进程上：从诞生之日起到现在，民族符号学研究历经了从结构主义到后结构主义的转向，它的发展前景也因此变得更加宽广和开阔，并且具有了更多的可能性。

（作者单位：西南民族大学外国语学院）

幸福感与符号学

谭光辉

一、幸福感的符号学研究现状

幸福感的符号学研究是一个新课题，至今没有被认真地讨论过。幸福感符号研究属于应用符号学的一个分支，涉及多门学科。幸福感符号研究至少与如下几个领域密切相关：主体符号学、存在符号学、伦理符号学、精神分析符号学、马克思主义符号学、感情符号学、认知心理符号学等。这些学科大都还处于探索、建设阶段，因而作为综合性较强的幸福感符号研究更是乏人问津。庞蒂《符号》一书中的部分论文涉及对幸福的讨论，可惜庞蒂在身心关系、认知行为、主体性等方面着力更多，并未展开对幸福感的符号学讨论。芬兰符号学家塔拉斯蒂在《存在符号学》（魏全凤译，尚未出版）一书中用了专门一章讨论焦虑，涉及幸福感的反面，在事实上对幸福感符号研究的进行起到了推动作用。对焦虑或与之接近的情感进行符号学分析的还有格雷马斯讨论愤怒、不满、不高兴①；Jay Meddin 讨论符号、焦虑与宗教仪式②；Harley C. Shands 讨论诗歌、身体与符号关系中的焦虑③；谢少波对中国现代性焦虑进行符号学分析④；万资姿讨论符号异化与焦虑根源之关系⑤，等等文章。对焦虑的符号

① 格雷马斯：《论意义》（下），吴泓缈、冯学俊译，百花文艺出版社，第 229～252 页。

② Jay Meddin, "Symbols, Anxiety, and Ritual: a Functional Interpretation". *Qualitative Sociology*. 1980. Vol. 4. p. 251－271.

③ Harley C Shands, "The Goblin Bee: Anxiety in Relation to Poetry, Physics, and Semiotics". *American Journal of Semiotics*. 1986. Vol4. Issue3. p. 1.

④ Xie, Shaobo, Anxieties of Modernity: A Semiotic Analysis of Globalization Images in China. Semiotica. 2008. Vol 170. Issue 1. p. 153－168.

⑤ 万资姿：《符号异化：现代人类文化创造焦虑之潜在根源》，《湖南社会科学》，2008 年第 2 期。

学讨论是进行幸福感符号研究的重要理论基础。

虽然如此，幸福感符号研究仍然紧迫而充满挑战性。哈佛大学本-夏哈尔（Tal Ben-Shahar）开设“正面心理学”（Positive Psychology）2006年成为哈佛最受欢迎的选修课，课程实录视频在网上广泛传播，在中国亦引起强烈反响。幸福课的成功案例说明现代人对幸福具有理性认知的强烈需求。本一夏哈尔教授是从心理学的角度解释幸福的，对幸福的更科学的符号学讨论却亟待开展。有人认为心理符号学的建立实现了对精神分析与符号学的终结[①]。心理符号学或精神分析符号学可以被看做幸福感符号研究的基础研究，但与幸福感符号研究不能等同看待。

鉴于以上情况，本文认为幸福感符号研究有迫切的现实需求，亦能拓展符号学的研究领域，且可以将符号学研究应用到为人生现实服务上来。研究基础的匮乏反而造成本课题极具开拓空间。

二、幸福感是主体对符号自我意义的确认

美国学者威利（Norbert Wiley）的《符号自我》一书提出一个相当明确的观点，“自我是一个符号（或者记号），这意味着自我由符号元素组成”。威利对符号自我的讨论集中在符号自我本身，即“探讨自我是如何运作的”[②]，这就意味着他并不讨论幸福感，而是在主体符号学上着力。威利详细地研究了符号自我，研究成果给幸福感符号研究提供了基本的理论支持。幸福感的获得离不开主体，幸福感归根结底是主体的一种感知。伏尔泰有句名言：幸福是由若干快乐感觉构成的一种抽象概念，与我们的理解基本一致。个体对幸福的感知差异巨大，理解也不尽相同。腾刚编了一本通俗读物《幸福是什么：全球155位大师谈幸福》[③]，摘录了155篇世界名人讨论幸福的文章，每个大师对幸福的理解都不一样。幸福感的差异源自主体性差异，因而主体符号学必然是幸福感符号研究的理论基础。

本文的核心观点是：幸福感是主体在符号自我意义被确认时的满足感和成就感。这个观点包含如下几层意义：（1）幸福感只能发生在自我内部，他者无

---

① Heikki Majava, “The Growing Tree of Psychosemiotics: New Semiotics Completing Psychoanalysis and Semiotics”. *International Forum of Psychoanalysis*; March 2008, p. 63-64.

② 诺伯特·威利：《符号自我》，文一茗译，四川出版集团、四川教育出版社，2011年，序言第1页。

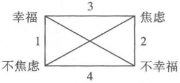
③ 滕刚、高敬：《幸福是什么：全球155位大师谈幸福》，九州出版社，2007年。

从感知。（2）幸福感的获得需要主体积极参与，不能被动获得。（3）自我是三元模式的自我，符号自我的意义确认是幸福感的根源。（4）自我具有滑动性，因而幸福感也是动态的。（5）符号自我分层导致幸福感分层，人类的幸福感是动态分层的。（6）幸福感的前提是满足感，实现途径是成就感。

幸福感是一种主体行为，现在通行的叫法是“主观幸福感”，被认为可以通过量表测量[①]。西方主观幸福感研究大约起始于 20 世纪 60 年代，中国的研究大约起始于 20 世纪 90 年代，偏重于实际操作且不成熟。笔者认为，幸福感是一种综合情感，从痛苦感到幸福感，并不是一条连续的轴线，而是一个多维空间，痛苦感和幸福感都难以做到准确量化，柏拉图对独裁者和王者幸福指数的比较多少带有点玩笑的性质[②]。幸福度量最后转化成了对生活质量满意度、心理健康度、心理发展度的测量，实际上仍然是对物质和精神两方面满足程度的测量，忽略了成就感，更忽略了幸福感的符号机制。幸福测量混淆了满意度与幸福的关系。

假如幸福测量切实可行，它也存在一个问题：它只能测量相对幸福度，不能测量绝对幸福度。即，它只能获知幸福的量，不能获知幸福的质。孔子说，“君子食无求饱，居无求安”，就是说在同样艰苦的生存环境中，君子可能比小人觉得幸福；在同样富裕的环境中，小人可能比君子觉得幸福；不论在哪种环境中，小人的幸福质量都不如君子。

用格雷马斯的符号矩阵来阐释这一问题，图示如下：



凡人只能在焦虑与幸福之间转圈（3）；在福利差、公平感差的社会，凡人是焦虑并不幸福（2）；凡人在福利社会或许能做到幸福且不焦虑（1），但是真正的圣人、觉者、理想的智者，才能做到不焦虑也不幸福，“不以物喜，不以己悲”，超越到（4）[③]。但是 4 的幸福质量远远超过 1、2 和 3。

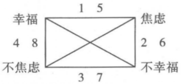
---

① 邢占军：《测量幸福——主观幸福感测量研究》，人民出版社，2005 年。

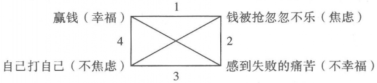
② 柏拉图：《理想国》，外文出版社，1998 年，第 173 页。柏拉图这样表述：“如果一个人想知道王者在快乐的真实性上比独裁者高多少倍，在做完乘法之后，他将发现，王者的生活比独裁者的生活快乐 729 倍，即独裁者的不幸是王者的 729 倍。”

③ 此分析方法是恩师赵毅衡先生为我提供的。

所以，对幸福与不幸的考察，不应在平面上展开，而应在立体空间中展开。幸福感的实现意味着本轮幸福圈的终结及上一层幸福圈的开始，幸福感围绕着幸福矩阵螺旋式上升，形成一个矩阵体。图示如下：



人的幸福感始终沿 1、2、3、5、6、7、8 的顺序周而复始地循环，但是后一轮幸福在质上优于上一轮幸福。也有弄错上下方向而下行、幸福质量不断下降的，例如阿 Q。以阿 Q 自己打自己嘴巴得幸福一环为例：



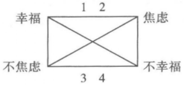
阿 Q“赢而又赢”后“兴高采烈得非常”，然后钱被莫名其妙地抢走后“总还是忽忽不乐”。阿 Q 用以前的精神胜利法无法使自己摆脱焦虑，“感到失败的苦痛”，最后自己打了自己，摆脱了焦虑，终于感到幸福，但是阿 Q 获得的幸福的质量却大大下滑，一直下滑到丧失生存权利为止。

幸福感的动态分层论可以用来解释心理治疗的两个基本方法：(1) 向下重新定位符号自我；(2) 在幸福矩阵体中沿下行方向进行。这是人在没有改变现实的前提下增强幸福感的两个基本策略。这实际上是一种消极的疗法。获得幸福的积极方法是向上定位符号自我，在幸福矩阵体中沿上行方向进行，在上行过程中充满更猛烈的斗争、更巨大的痛苦、更强烈的焦虑，但是获得幸福的质量却在不断地超越。向下行的人获得更多幸福的量，却不能保证质，向上行的人获得幸福更好的质却不能保证量。自觉的主体自我反思的结果是使自我更多的时候处于焦虑与不幸福状态，即使幸福来临，也维持不久，这是保质不保量的思维，也是思想家的基本生存方式。不自觉的主体常常感到幸福（比如阿 Q)，却不能保证幸福的质，因而得不到哪怕是普通人的认可。

也存在在符号矩阵中不能完成矩阵体循环的情况，这种情况下，幸福永远停留在一个平面上打转。这种情况存在十种不同的组合，分为两类。一类是二维模式，一类是三维模式。二维模式包括六个组合：幸福和焦虑；焦虑和不幸福；不焦虑和不幸福；幸福和不焦虑，幸福和不幸福，焦虑和不焦虑。只有三

个组合中的人可以得到幸福。

三维模式也包括四个组合：



每个三角形是一个组合。在1、2、3组合中的人都可得福，在组合4中的人永远与幸福无缘，他们最多做到“不焦虑”，总是与幸福擦肩而过。

理想、健康的人生模式是在幸福感矩阵体中上行，中间不能有任何缺失造成人生不完善。

三、获得幸福感的几条基本原则

（一）动态原则

如果我们承认幸福感是主体对符号自我的确认，那么幸福感降临就相当于符号自我的意义得到解释，主体就不再需要“符号自我”。从符号学的角度来讲，“一旦意义在解释中实现，符号过程就结束了。”[①] 符号只存在于意义不在场处。幸福的降临意味着符号自我被解释，整个符号表意过程也就结束了。因此，幸福并不像亚里士多德描绘的那样是一个终生的状态，而是一个相对短暂的过程。幸福感比快乐持久，但这并不意味着它不会消失。有福之人的特异之处在于他永不放弃对幸福的追求，永不放弃对符号自我作纵横移动。

（二）比较原则

幸福感不会降临孤立主体。孤立主体不成主体，主体性的建立必依赖主体间性，马克思认为人是一切社会关系的总和，实际上就是这个意思。人不可能独自构成主体，因此也就不可能独自享有符号自我。没有符号自我，也就谈不上幸福。幸福感建立的基础是与他者的比较，同时，符号自我的调适即是在反复比较中进行的。比较有纵向比较、横向比较、自我比较等多种方式。反复比较，是幸福感获得的基本原则。

① 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011年，第48页。

（三）交互性原则

比较和调适，调适后再比较，自我与他者、自我与对象、自我与元自我均在比较中对话、调整、改变。符号自我的调适也遵循交互性原则，动态原则以交互性原则为基础和前提。

（四）现实性原则

符号自我的确认需要有现实作为参照，不然符号自我无法获得认可。幸福感不能纯粹依靠自我调适实现，它同样需要主体在现实中争取、斗争、努力、成功。幸福是一种实现活动，主体通过现实对自我的肯定获得对符号自我的确认，这在本质上亦是交互认知的结果。

（五）价值吻合原则

幸福感遵循符号的意图定点规律。符号自我的设定是一种意图定点，符号自我的确认是定点意图的实现。符号自我的定点受价值观左右，存在宽与窄的差别。人类的正面价值主要表现为求真、求善、求美的价值，因此，人类思想史上的幸福观也主要表现为求真的幸福观、求善的幸福观、求美的幸福观。我们也不排除存在真、善、美之外的价值，幸福感的类型存在多元化形态。人可能受价值观和价值观的不同组合影响而产生千差万别的符号自我的意图定点，因此人类的幸福感的形态也千差万别，这在哲学史上对幸福的讨论中就有显现。

四、有关幸福或幸福感的哲学讨论与符号学的对接

有关幸福的讨论可谓至繁至多，只要讨论哲学问题几乎都无法避免涉及幸福的问题。据说关于幸福的定义有几百种[①]，“一部伦理道德思想史又可以被认为是一部对幸福的诠释史”[②]。西方哲学对幸福的讨论可以追溯到古希腊时期。其中一派被称为“快乐主义幸福观”，以昔兰尼学派的阿里斯底波和后来的伊壁鸠鲁为代表，另一派是完善论幸福观，影响更大。德谟克利特强调精神幸福比肉体快乐更重要，苏格拉底强调德性与幸福的关系，该理论的集大成者

① 孙英：《幸福论》，人民出版社，2004 年，第 4 页。

② 于晓权：《马克思幸福观的哲学意蕴》，吉林大学出版社，2008 年，第 3 页。

是亚里士多德。

亚里士多德在《尼各马可伦理学》中系统地讨论了幸福问题。亚里士多德认为，幸福是人生的最高目的，是最高善。“幸福是完善的和自足的，是所有活动的目的”，是“灵魂的一种特别的活动，并且把其他的善事物规定为幸福的必要条件或有用手段”[①]。幸福不能与其他善并列，而是其自身。亚里士多德把幸福与包括快乐在内的其他善区别开来，将其看做人的终极追求，是人所拥有的最好的东西。幸福被作为一个整体性概念加以审视，与我们在日常生活中讨论的幸福不是同一个概念，幸福超越了感知的范畴，被看做一种合于完满德性的实现活动。幸福是一个伦理学问题，而不是一个心理学问题，更不是一个符号学问题。亚里士多德对幸福的定位决定了西方哲学对幸福讨论的主要方向，也决定了西方哲学的发展方向，将幸福与人生的终极目的紧密结合在一起。

笛卡尔开启了西方理性主义幸福观的道路。“所谓‘生活得很幸福’，乃纯粹是指精神上的十分愉快和满足。”有两类东西可以使人获得幸福，“一种存在于我们自身，如美德和智慧；另一种则不是我们原本就有的，如荣誉、财富和健康”。[②] 笛卡尔认为，获得幸福需要做理智引导他去做的事，拒绝情欲和贪心，理智地看待事物，并且用理智抛弃他力不能及获得的东西。笛卡尔的结论是，正确地运用理智才能获得幸福。笛卡尔是理性主义者，他并不讨论“幸福是什么”这个问题，而是讨论如何在理性的指引下获得幸福，认为人生的意义和幸福就是要从肉体的情欲中解放出来。

康德事实上对幸福有过很详细的讨论，但是包括席勒、阿多诺、默克海默在内的人都认为康德的道德哲学排斥对幸福的追求，有学者认为这实际上一种误解[③]。事实上，康德哲学确实并不排斥幸福，而是探讨幸福与道德之间的二律背反问题。康德对幸福的基本定义是“对自己的状态的满足”。他把幸福区分为道德幸福和自然幸福两类，意指道德的完善可以使人获得幸福，若把幸福作为目的追求应当是义务，幸福必须是其他人的幸福，“我由此也使这些人的

---

① 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译注，商务印书馆，2003年，第19、26页。

② 笛卡尔：《关于幸福的真理》，滕刚、高敬：《幸福是什么：全球155位大师谈幸福》，九州出版社，2007年，第33页。

③ 刘宇光：《康德伦理学的“幸福”（Glückseligkeit）概念》，赵敦华主编：《哲学门》第9卷，第2册，北京大学出版社，2009年，第153～154页。

（被允许的）目的成为我的目的”。[①] 在《实践理性批判》中，康德又说：“道德学根本不是关于我们如何谋得幸福的学说，而是关于我们应当如何配当幸福的学说。”[②] 这也表明，康德的道德学说不解决幸福的本质与获得问题，而是解决如何享受幸福才合理这一道德原则问题。

马克思的幸福论强调人的幸福与社会的关系，人的幸福不仅仅是感官的快乐，人应当追求一种基于自然物欲又超越自然物欲的精神幸福。马克思把追求幸福看做是人生的终极意义，每个人都在谋求幸福，而这正是整个社会历史发展的必然结果和动力源泉。个人幸福与人类的幸福结合在一起，“在选择职业时，我们应该遵循的主要指针是人类的幸福和我们自身的完善”。[③] 每个人的幸福是所有人幸福的条件，个人与整体是一种辩证的关系，追求幸福是人的本性，获得幸福的保障是人的自由和解放。马克思既讨论幸福的本质问题，又讨论幸福的获得问题，但是他的幸福理论仍然是在社会学和伦理学的框架下进行的。

尼采幸福论的核心是幸福来自斗争。尼采有诗云：“一切人间的幸福，朋友，/都得自斗争！”“自从我厌倦了寻找，/我就学会了找到。/自从我顶了一回风，/我就处处一帆风顺。”[④] 即是说，幸福自斗争而来，斗争的对象即以上帝为代表的神权，个人的幸福来自于个体本身的强大。人不需要同情，也不必同情他人，“确实，我不喜欢那些慈悲的人，他们以同情他人而感到幸福：他们太缺少羞愧之心了”。[⑤] 尼采的幸福论与自苏格拉底以来的幸福论划清了界线，他不试图引导人在道德完善中去获得幸福，而是否定道德主义者，强调个人在自我强大中获得快乐和幸福以及从审美快乐中获得幸福，审美快乐是人生所能达到获得的最高境界。

快乐主义幸福观的符号学原理很简单，在符号矩阵体中停留在原点。它的原理是让人始终朝着快乐的方向前行，快乐至上，事实上是追求伪幸福，因而多遭诟病。从亚里士多德到尼采，欧陆哲学对幸福的讨论大都在伦理学的框架之中进行，各家幸福论都是为解决人生观服务。冯俊科对西方古代哲学各派幸

---

① 康德：《道德形而上学》，张荣、李秋零译，李秋零主编《康德著作全集》（第6卷），中国人民大学出版社，2007年，第400～401页。

② 康德：《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆，1999年，第142页。

③ 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》（第40卷），人民出版社，1979年，第7页。

④ 尼采：《赫拉克利特主义》和《我的幸运》（一译《我的幸福》），潘大华编：《外国哲理诗选》，武汉出版社，1988年，第36页。

⑤ 尼采：《查拉图斯特拉如是说》，《尼采散文选》，钱春绮译，百花文艺出版社，1995年，第138页。

福论作过认真的清理[1]，差异和共性一目了然。综而论之，西方古典哲学中的幸福论讨论的核心问题是“符号自我”的定位问题。亚氏的“符号自我”定位是“善”，笛卡尔的定位是“理性”，康德的定位是“德性”，马克思的定位是“社会人”，尼采的定位是“自我本身”。其中亚里士多德的幸福论显得至为深刻，因为他不但看到追求“善”的符号自我，而且他看到了人获得幸福的过程本身即是幸福。尼采的幸福观解释了幸福是在痛苦的斗争中向上超越而获得的，这与幸福符号矩阵体理论暗合。

直到弗洛伊德出现，对幸福的讨论才开始进入心理学的领域。弗洛伊德没有直接讨论幸福问题，也没有给幸福下定义，但是他的观点是比较清楚的：幸福与无意识本能欲望相联系，人生目的由享乐原则决定，“在弗洛伊德那里幸福与本能的欲望满足是同义语”[2]。文明是对个人欲望满足的否定，人类文明压抑本能快乐，是我们大多数不幸的根源，因而人不会获得真正的幸福，只能获得一种暂时的、过渡的性幸福。在现实生活中，追求幸福的最好方式是性爱，性爱可以消除孤独和苦恼，得到最大的愉快。归根结底，文明与幸福是互相冲突的。人类的命运是必须在文明与本能之间找到平衡点，最大限度地获得幸福。弗洛伊德理论直接导致幸福心理学的产生，从心理学角度探讨幸福成为非常热门的学科[3]。

弗洛伊德幸福论对幸福感的符号学研究至少有三点贡献：一是他解释了人何以在符号矩阵体中通过下行的方法获得幸福感；二是他的研究思路开启了现代心理学的研究方法，从而为幸福感符号矩阵的建立提供了理论支撑；三是他的理论能解释“潜在符号自我”。

法兰克福学派的代表人物马尔库塞的幸福观体现了对弗洛伊德和马克思主义的综合。马尔库塞认为感性是幸福的源泉，与弗洛伊德主义保持了联系。他将弗洛伊德的性欲论发展为爱欲论，而“理性就其为保护和丰富生命本能而理解和组织必然性而言，也变得感性化了”。[4] 理性主义的幸福观与快乐主义幸福观在马尔库塞那里得到了有效的综合。马尔库塞的理论修正了弗洛伊德的观

---

① 冯俊科：《西方幸福论》，吉林人民出版社，1992 年。

② 杨恩寰、陶银骠、陆杰荣：《弗洛伊德——一个神秘的人物》，辽宁大学出版社，1986 年，第 208 页。

③ 例如戴维·吕肯（David Lykken）：《幸福的心理学》，黄敏儿等译，北京大学出版社，2008 年；郑雪等：《幸福心理学》，暨南大学出版社，2004 年；肖永春主编：《幸福心理学》，复旦大学出版社，2008 年；通过 CALIS 检索到题名包含“semiotics”和“psychology”的文章 129 篇；通过中国知网主题搜索包含“幸福”和“心理”的文章 5301 篇，通过篇名搜索则为 381 篇。

④ 马尔库塞：《爱欲与文明》，黄勇、薛民译，上海译文出版社，2005 年，第 172 页。

点，也能有效解释符号自我的生成。

存在主义者对幸福的理解与马克思主义者的根本分歧在于对个人的理解上，马克思主义认为个人的幸福与人类整体的幸福不可分，而以萨特为代表的存在主义认为个人是一个能够安排自己幸福的独立的存在物。存在主义的幸福观是一种主观的幸福观，强调个人的自由意志对个人幸福的绝对主宰，是尼采幸福观的继续与拓展。存在主义幸福论对幸福感符号研究至关重要。没有存在主义的理论推进，主体性、主体间性、自我、符号自我、身份、意向性等问题的讨论无从开展，幸福感的符号研究也无从进行。

在西方 20 世纪学术的四大理论体系之中，马克思主义、存在主义、精神分析学派均在自己的领域内探讨了幸福问题，而且基本上达成了一个共识，那就是幸福是人生的目的和意义，不同之处在于人追求幸福的途径相异。这些理论成果为幸福感符号研究提供了强大的理论支持，但是却始终未能展开对幸福感的更科学的和更具操作性的符号学探讨。

形式论偏重于技术分析，多不涉及幸福本质或幸福获得方式的探讨，最有可能探讨幸福问题的符号学也很少涉及这一领域。索绪尔、卡西尔、皮尔斯、巴赫金等符号学开创人物在著作中均不讨论幸福的本质或机理问题。符号学研究意义的生成、传递与解释，而不解决人的生存目的问题，这是造成这一现象的主要原因。格雷马斯说，“人类世界本质上可定义为意义的世界”[①]，即追寻意义是人的本质，所以人必定也会追寻人自身的意义。既然人生的目的和意义在于追求幸福，即追寻、传递、解释人生的意义，那么作为意义学的符号学就不可避开幸福问题。因此，本文认为，幸福问题就是解决人的生存目的和意义的问题，是符号学的基本问题之一。幸福感符号研究把人的存在作为符号看待，与已存符号学既相关又相异。理论符号学研究的成果为幸福感符号学研究提供了方法论基础，使本研究的开展成为可能。

五、结论：幸福感符号研究的意义与努力方向

幸福感符号研究是经典符号学的具体运用，以解决人生意义、目的等重大问题，是哲学、伦理学、心理学的重要分支，且具有很强的可操作性，对现代人的精神救赎意义重大。现代人在享受消费时代充裕物质文明的同时，又承受着前所未有的现代性焦虑，幸福感下滑导致精神病症增加，已然成为一个比较

① 格雷马斯：《结构语义学》，蒋梓骅译，百花文艺出版社，2001 年，第 1 页。

严重的社会问题，“卡夫卡式噩梦成为现实”。赵毅衡认为现代人的痛苦源自持久的自我危机，“文化的各种表意活动，对身份的要求过多，过于复杂，身份集合不再能建构自我，它们非但不能帮助构建稳定的自我，相反，把自我抛入焦虑之中”。[①] 自我危机是现实问题，符号学或许能够帮助自我重建，找到自身的精神核心。故而，幸福感符号研究具有很强的现实紧迫性。

幸福感符号学研究，大致可以从如下方面展开：(1) 主体构成与符号自我；(2) 幸福感的符号本质；(3) 幸福感符号矩阵体；(4) 符号学如何解决幸福感的哲学分歧；(5) 幸福感符号研究如何与心理符号学对接；(6) 幸福感双轴关系；(7) 幸福感的伴随文本；(8) 幸福感修辞（幸福的艺术）；(9) 幸福感危机的符号学拯救；(10) 幸福感的量与质的考察等等。

另一方面，我们亦应对幸福感符号研究持谨慎的乐观态度，在主体性尚未讨论充分之际，幸福感符号研究将面临很大的困难，这需要一代甚至几代人的不断努力，而且可能不会有终点。

（作者单位：四川师范大学文学院）

① 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011 年，第 354 页。

文学艺术符号学

Semiotics of Art & Liter

电影符号学：西方与中国

马　睿

电影符号学，既是现代电影理论的重要组成部分，又是符号学的一个主要分支。以1964年麦茨（Christian Metz）在法国《通讯》学刊（*Communications*）第4期发表《电影：语言还是言语?》（“Le cinema：langue ou langage?”）一文为标志，电影符号学问世已近半个世纪，它的兴起、发展和演化，与20世纪后半期西方理论思潮的涨落大致同步。理论界围绕电影符号学展开的研究与批评，其视域、影响以及所凭借的学术资源，都远远超出电影学的领域而涉入关于人文社会科学的一般性探讨，因此，对电影符号学的理解和评述，不应囿于电影学科。

一、缘起：电影符号学创立的语境与资源

一般认为，电影符号学的创建者非法国人麦茨莫属，但麦茨及其所援引的从索绪尔到巴尔特的结构主义符号学并不是电影符号学的唯一源头。

20世纪20年代，俄国形式主义者的研究对象从文学扩展到电影，便把以语言学为基础建立诗学的理念引入了电影研究，其理论成果结集为《电影诗学》（*Poètika Kino*），收入艾亨鲍姆、梯尼亚诺夫、什克洛夫斯基等人的论文，于1927年在列宁格勒出版，这一源头主要通过意大利著名导演和理论家帕索里尼（Pier Paolo Pasolini）而对电影符号学的建立有所启示。帕索里尼在1965年发表《诗的电影》（“IL Cinema di Poesia”）一文，引起广泛关注，麦茨、艾柯等人纷纷回应，这是电影符号学的又一标志性文献，其主旨显示出与欧洲符号学主流的不同，即帕索里尼强调诗性而不是叙事性。[①] 意大利符号学

① 尼·布朗：《电影符号学：克里斯蒂安·麦茨》，郝大铮译，《电影艺术》，1987年第9期。

家艾柯（Umberto Eco）是为电影符号学奠基的另一重要人物，他一方面以麦茨和帕索里尼的研究作为出发点，[①] 另一方面又质疑了麦茨和帕索里尼的某些基本观点，更为重要的是，艾柯在结构主义符号学之外又引入了美国符号学家皮尔斯的理论，扩大了电影符号学的学术资源。1967年，艾柯在皮萨罗电影节上发表论文《电影代码的分节方式》，强调电影影像与普通语言的区别，对电影影像进行三重分节，试图使电影符号学超越结构主义语言学的限制。以皮尔斯、莫里斯符号学为理论资源的电影符号学家还有英国的沃伦（Peter Wollen），他在1969年的著作《电影中的符号和意义》（*Signs and Meaning in the Cinema*）一书中借用皮尔斯的"三分法"把电影符号分为象似，指示、规约三个体系。在前苏联，洛特曼（Yuri Lotman）从文化符号学的思路出发，对电影符号学有独特的推动作用，他区分了第一语言（包括自然语言和人工语言）和第二语言（艺术属于第二语言），反对套用自然语言的符号概念来探讨艺术语言中的符号问题，他认为，电影语言作为一种艺术语言，是一个向现实和观众开放的符号系统和交际系统。洛特曼及其所属的塔尔图学派试图超越索绪尔的语言符号学而进入对普通符号学的探讨，因而也为电影符号学的发展开拓了结构主义符号学之外的理论空间。

尽管如此，电影符号学的成立，首先还是要归因于麦茨以及当时法国知识界浓厚的结构主义学术氛围，"首先，欧洲多数电影理论家采用的符号学学说都是来自结构主义语言学的。其次，60年代早期电影符号学研究与结构主义的文学叙事分析（从普罗普、雅克布森到列维－斯特劳斯）密切相关"。[②] 麦茨作为巴尔特的学生，深受其师影响，致力于把源自结构主义语言学的理念推广到语言之外的其他符号系统，电影正是其着力的主要领域。在麦茨看来，电影作为艺术家的创造物，是一个符号系统，完全可以依据符号学为理论基础进行电影研究；同时，电影是人类符号活动的重要领域，形成了丰富而独特的符号景观，因而电影符号学也是符号学理应展开的一个分项研究。麦茨电影符号学的最初形态，是以结构主义语言学为基本模式的，即学术界所称的"第一电影符号学"。在这个阶段，麦茨主要针对以下问题进行电影符号学的理论建构：（1）探讨电影影像的符号特征；（2）探讨电影影像符号的类型；（3）探讨电影影像的叙事法则，即著名的"八大组合段"。需要特别指出的是，尽管第一电

---

① 麦茨等：《电影与方法：符号学文选》，李幼蒸译，三联书店，2002年，第64页。

② 李幼蒸：《编译前言》，见麦茨等著：《电影与方法：符号学文选》，李幼蒸译，三联书店，2002年，第5页。

影符号学以语言学为理论基础，但麦茨仍然强调了两方面的差异：其一，电影语言与自然语言不同，不能在二者之间作简单类比；其二，尽管影像的组合方式像自然语言一样具有约定性，但对前者而言，这些约定性可以经人们的辨别和总结而显现出来，可以成为理论探讨的对象，却不会对具体的电影实践形成约束和限制。因此，电影是一种没有语言系统的言语活动，这一表述充分体现了麦茨既倚重结构主义语言学又力图呈现电影自身特殊性的理论努力。

除学术思潮的推动之外，电影符号学在 20 世纪 60 年代的兴起还与电影艺术本身的发展以及电影理论的探索相关。二战后欧洲电影的发展令人瞩目，尤以意大利和法国为最，各种艺术探索层出不穷，涌现了一批具有自觉艺术追求和理论意识的导演，他们不仅以电影作品挑战了传统电影理论，也积极以理论言说的方式表达自己的电影理念，前面提到的帕索里尼就是其中之一。在电影理论方面，此前最具理论影响力的“蒙太奇”学说遭到巴赞（André Bazin）、克拉考尔（Siegfried Kracauer）等人的有力质疑，但后者的“长镜头”理论以及把电影视为照相之延伸的观点，并不足以解释电影影像如何生成意义、如何实现叙事的全部奥秘，而引入结构主义语言学、叙事学的电影符号学恰逢其时，是继“蒙太奇”、“长镜头”之后又一引人入胜的理论尝试。

二、发展与争议：对认识电影符号学之学科属性的启示

电影符号学产生以后，并没有停留在麦茨的理论模式上，即使麦茨本人的理论，也没有停留在“第一电影符号学”阶段。1975 年发表于《通讯》第 23 期《精神分析与电影》专号的《想象的能指》（“Le Signifiant Imaginaire”）一文（1977 年麦茨又出版了同名著作《想象的能指：精神分析与电影》），标志着麦茨转入“第二电影符号学”阶段，受拉康理论的影响，吸纳了语言学理论的精神分析学成为电影符号学的新的主导模式。此时，麦茨电影研究的重点从影像符号本身转向影像符号的效果，而对效果的探究必然要借助于对观影主体的精神分析，这实际上是把接受者的主体意识构成纳入电影的表意机制。他援引拉康对主体与镜像之关系的探讨来阐释观众对电影的感知，并在电影的画面结构与观众的精神结构之间进行比较，在电影符号学中发展了欲望、认同、现实幻觉、精神结构等新议题。

艾柯对电影符号学的发展阶段进行了更细致的划分，他认为电影符号学自 20 世纪 60 年代问世以来已经历了以下几个阶段：70 年代以前以语言学为基本模式的第一阶段；70 年代后以本文读解为中心的第二阶段，此时的符号学研

究从结构转向结构过程，从表述结果转向表述过程，从静态分析转向能指的运动；受阿尔都塞理论的影响以意识形态分析为主潮的第三阶段；以精神分析为理论核心的第四阶段，标志着第二符号学的诞生。①

无论是麦茨的转向还是艾柯的描述，从中我们都可看出电影符号学的发展是与欧陆理论思潮的整体变迁相始终的。电影符号学是20世纪后半期西方学术的一个有机组成部分，一个积极参与者，但电影符号学在获得声誉的同时，也引发了尖锐的批评。从电影理论史的角度来看，电影符号学是继以爱森斯坦为代表的蒙太奇理论、以巴赞为代表的现实主义理论之后的第三期发展，是现代电影理论的开端。与前两个阶段的理论不同，电影符号学不是把电影视为一个艺术文本来分析其艺术表达的特征和规律，而是把电影看做是一种生产意义的符号行为，因此电影符号学不属于狭义的、专业化的电影学科，而更接近探究人类文化实践的一般意义上的人文学科。由电影符号学开启的现代电影理论之所以不同于经典电影理论，就在于它的学科性质决定它在方法论上必然是跨学科的。明确这一点，我们更容易看清关于电影符号学的争议的由来。

对第一电影符号学的批评，主要集中于以下两点。

（1）认为麦茨对电影影像的符号性质的认识是模糊的、错误的。这种指责一方面来自作为专门学科的电影学，立足电影学的立场，要凸显自身研究对象的专属性和独特性，显然不能同意把电影的表达方式归化为符号系统，更不能赞同麦茨颇为“外行”的研究模式。麦茨对影像符号的具体分析确有不尽如人意之处，且对电影语言与自然语言虽有区分却未能从理论上给出清晰辨析，但上述批评实质上是误解了麦茨的意图，后者着眼的不是电影的艺术表达方式，而是电影的意义生产方式，人类的任何意义生产显然都是离不开符号行为的。另一方面，对麦茨的不满也来自电影符号学内部，比如艾柯就认为把单帧影像视为电影的最小单位是不当的，有必要进行进一步细分。艾柯的三重分节引起更多争议，尼柯斯、沃伦、莫纳柯等人都明确表示反对。这些争议体现了电影符号学为推进自身理论所作的努力。

（2）认为麦茨所依据的结构主义符号学并非电影研究的合理资源和有效模式。这一批评随着结构主义自身缺陷的凸显和符号学的发展而日益显示出合理性，也为麦茨本人和其他电影符号学家所接纳并对原有的理论进行了调整，由此发展出第二电影符号学。

第二电影符号学随即引发新的争议，其焦点在于认为麦茨简化、抽象了电

---

① 远婴：《从符号学到精神分析学》，《当代电影》，1989年第4期。

影的意义生产过程。麦茨从符号的效果探讨电影的意义生产，这一合理的起点最终却滑向把电影的意义结构等同于观影主体的精神结构，取消了影像符号的现实性，而且，观影主体也被抽空了具体的、充满差异的社会属性，成为精神分析学虚构的意识与无意识的综合体。从理论资源和方法论上看，第二电影符号学仍然存在致命的弱点，因为意义的产生机制并不能仅仅归因于主体。尤其是在欧陆理论从结构主义转向后结构主义以后，主体本身也成为一个被质疑的范畴。此外，也有许多学者指出，麦茨对观影心理的分析缺乏实证，仅仅是一种理论的想象；而且，把电影的实质视为是对观众潜在欲望的满足，也失之主观和简化。第二电影符号学的优势在于引入了新的理论资源——精神分析学，发展了新的研究视角——观影主体与观影效果，其缺陷则在于把电影视为主体投射的镜像，这从根本上是难以成立的。

麦茨善于对自己的理论进行扬弃，20 世纪 80 年代以后，他在对电影叙事学的探讨中强调声音的表意作用，扩展了对电影符号的理解，这正是他此前的理论所忽略的部分。此后，麦茨的视野进一步拓宽，开始从广义文化的角度研究电影与各种艺术的关系。[①] 这既延续了麦茨创设电影符号学之初就意图对作为符号活动的电影进行一般性理论研究的设想，又是对所吸纳的理论资源的扩充，自此，电影符号学不再受限于结构主义符号学、精神分析学的研究模式。

在所有关于麦茨及其电影符号学的批评中，德勒兹（Gilles Deleuze）的观点有必要专门列出。德勒兹并非作为一个电影理论家而是作为一个哲学家在谈论电影，“不应该再问说‘何谓电影?’而是‘何谓哲学?’电影本身是一种新的影像与符征的实践，而哲学在其中就负责作为概念实践的理论工作，因为没有任何一样技术性的、应用性的确定（精神分析学或语言学）或反射性的确定足以形成电影自身的诸项概念”。[②] 他之所以对电影产生理论兴趣，正因为“德勒兹心目中的现代哲学所应思考的几个主要课题：运动、时间、变化、事件，正好也是电影影像作为一个新表现媒材所擅长的。”[③] 在对电影这一文化现象的观察中发现并解释自己感兴趣的理论问题，这一思路其实是德勒兹与麦茨所共有的，但德勒兹批评麦茨根本没有触及电影的本质，这是因为二者对符号和电影的理解有根本不同。麦茨在索绪尔、巴尔特和拉康的理论框架下理解符号，德勒兹则认为符号既不是约定俗成的意符，也不是拉康式的“主体将自

---

① 王志敏：《麦茨论》，见麦茨：《想象的能指：精神分析与电影》，王志敏译，中国广播电视出版社，2006 年，第 5～6 页。

② 吉尔·德勒兹：《电影Ⅱ：时间—影像》，黄建宏译，远流出版公司，2003 年，第 751 页。

③ 路况：《假如教室像电影院——德勒兹电影符号学》，《电影欣赏》，第 121 期。

己表象为意符"，而是一个事件，生活中遭遇的任何对象都有可能成为符号，因此对符号的解读实则是思考"相遇"以及"相遇"所发生的场景和氛围，显然这不是语言学或精神分析学所能处理的对象，而是哲学的任务。麦茨固然是从影像出发讨论电影，但其学说的实质是借助语言学、叙事学、精神分析学去归纳和分析影像的表达方式，以探究影像如何生产意义。德勒兹批评这种研究最终背离了影像本身，是对影像的肢解。德勒兹以影像为本位认识电影，认为影像之所以能成为符号是因为感性与影像相遇这一事件，而且影像是作为一个整体呈现于人的感知的。运动-影像和时间-影像作为电影影像的两种基本模式，分别是二战前经典电影与二战后现代电影所采用的主导模式，德勒兹吸收了伯格森和皮尔斯的哲学思想，认为运动是连续的，时间是绵延的，而且影像作为符号并非封闭自足的孤立物，而是开放的、不断生成的连续体，因此电影符号学应该以影像整体为本位而对人类的思维和感知进行研究。

德勒兹对麦茨的批评，与专业电影学者对麦茨的批评正好形成两个极端，后者认为麦茨的电影符号学根本就是一个外行的僭越，无视电影学的学科属性；德勒兹则认为麦茨的电影符号学囿于语言学、叙事学、精神分析学等学科，缺乏对对象的整体思考，缺乏哲学的深度与广度。而德勒兹本人关于电影的学说，也主要是得到哲学界的认可，在电影学界则要么被无视，要么被诟病。可见，围绕电影符号学产生的争论，有很多是出于对其学科属性的判定不同。从不同的学科立场去判断电影符号学的功过，自然会得出不同的结论。

三、回声：中国学界对电影符号学的介绍与研究

大陆对电影符号学的介绍与研究始于 20 世纪 70 年代末期，参与其中的学者大多具有从事文艺理论研究的学术背景。以李幼蒸等人为代表，他们在介绍结构主义和符号学的同时注意到麦茨及其电影符号学，或者是从电影符号学入手进入对结构主义和符号学的研究，[①] 因此对麦茨的学术渊源和理论背景，以及电影符号学在 20 世纪西方学术思潮中的意义有较深了解。李幼蒸编译的《结构主义与符号学》在 1987 年出版（2002 年再版，更名为《电影与方法：符号学文选》，选文有增添），是大陆学界第一部集中介绍电影符号学文献的选本，其《编译前言》对电影符号学的产生发展、理论渊源和学术意义作了简要述评。同时，欧美和俄苏学者关于电影符号学的评述和争议也逐渐被介绍到国

① 李幼蒸：《电影理论与符号学："80 年代"忆往》，《电影艺术》，2009 年第 4 期。

内，比如俄苏学者雅姆波尔斯基的《梅茨电影符号学述评》（伍菡卿译，《世界电影》，1980 年第 3 期），唐珍从法国《电影杂志》中摘译的《法国电影符号学的新动向》（《世界电影》，1984 年第 2 期），美国学者布朗的《电影符号学：克里斯蒂安·麦茨》（郝大铮译，《电影艺术》，1987 年第 9 期），法国学者若斯特的《弗朗索瓦·若斯特谈当代电影叙事学和电影符号学》（刘云舟译，《当代电影》，1989 年第 3 期），俄苏学者洛特曼的《电影语言与电影符号学》（远婴译，《世界电影》，1992 年第 1 期）等。在翻译介绍的基础上，80 年代中后期国内对电影符号学的理论研究有所深入，较有代表性的论文有徐增敏《电影符号学与符号学——关于电影符号的若干性质》（《当代电影》，1986 年第 4 期），远婴《从符号学到精神分析学》（《当代电影》，1989 年第 4 期），姚晓濛《电影符号学及其批评》（《当代电影》，1989 年第 6 期）等。这一时期，大陆学界也开始关注介绍港台学者的相关研究，《当代电影》在 1988 年第 3 期发表了中国台湾学者齐隆壬的《1964－1985 电影符号学理论的发展与沿革》。

90 年代以后，随着国际学术交流的增加，国内关于电影符号学的翻译和研究都有了进一步发展。在翻译方面，中国台湾学者刘森尧译出麦茨的文集《电影语言：电影符号学导论》（*Essais sur la signification au cinema*），1996 年由远流出版公司出版，该译本 2005 年由江苏教育出版社在大陆出版，中文译名改为《电影的意义》；1997 年，远流出版了张梨美翻译的《电影符号学的新词汇》（*New Vocabularies in Film Semiotics*, eds. Robert Stam, Robert Burgoyne & Sandy Flitterman-Lewis）；2005 年，中国人民大学出版社出版了吴琼编译的《凝视的快感：电影文本的精神分析》，其中收入麦茨、德勒兹等人的文章；2006 年，中国广播电视出版社出版了王志敏翻译的麦茨重要著作《想象的能指：精神分析与电影》；2003 年，远流出版了黄建宏翻译的德勒兹《电影Ⅰ：运动—影像》（*Cinéma* Ⅰ：*L'image-mouvement*）和《电影Ⅱ：时间—影像》（*Cinéma* Ⅱ：*L'image-temps*），2004 年，湖南美术出版社又出版了谢强、蔡若明、马月所译《电影 2：时间—影像》。在研究方面，专论麦茨、艾柯、洛特曼、德勒兹等重要理论家以及对电影符号学进行总体研究的专文逐渐增多，逐渐深入，并有专著出版，如张振华《第三丰碑——电影符号学综述》（湖南文艺出版社，1991 年）、王志敏《电影语言学》（北京大学出版社，2007 年）等。

总体而言，国内对于电影符号学的研究，一是翻译介绍相关文献；二是清理电影符号学的学理源流并梳理麦茨、艾柯等代表人物的理论；三是对电影符号学的评价，无论是肯定还是批评，大致与国外对于电影符号学的观点相似。

随着符号学和电影理论本身的发展，以麦茨为代表的电影符号学的意义与缺陷都越来越被学界清楚地认识到。近年来，因为德勒兹引发的关注，国内学界对电影符号学的讨论又有新的拓展，而真正中国学者自成体系的符号学电影研究著作，必将很快出现。

（作者单位：四川大学文学与新闻学院）

诗歌理论符号学

乔　琦

在各类部门符号学当中，文学符号学发展得较为完善，但具体到符号学与诗歌理论的结合，却相对薄弱，迄今为止，世界范围内只有一部大著：里法泰尔的《诗歌符号学》，出版于70年代末。三十余年过去了，学界对诗歌符号学的关注和探索尚远远不够。

最常见的一类研究体现在符号学、文学符号学等综合性著作的个别章节中，对符号学诗歌理论作一般性介绍和例说：司格尔斯的《符号学与文学》一书中《诗歌本文的符号学》一章涉及雅柯布森、里法泰尔和洛特曼的相关理论，他以文本分析的方式对这些理论进行实践，尤其是里法泰尔的“不通”（Ungrammaticality）、“永久性”（monumentality）等。让-伊夫·塔迪埃的《20世纪的文学批评》，罗伯特·休斯的《文学结构主义》，特伦斯·霍克斯的《结构主义和符号学》等著作，对符号学诗歌理论的相关内容也有提及。李幼蒸的《理论符号学导论》主要评述符号学诸家学说，在“风格语义层的结构分析”部分涉及里法泰尔的诗歌符号学。

中国学者中，赵毅衡的《文学符号学》最早列出专章从符号学角度讨论诗歌，为该领域的研究提供了重要参照。他的符号学系列论文中卷入的标出性、刺点、根据性滑动、阐释漩涡等理论，又蕴涵着符号学诗歌研究的新方向。周晓风在《现代诗歌符号美学》一书中，从总体上论述了符号美学对于现代诗歌美学的意义及符号美学论诗的局限。此外，这方面的探索还有任裕海的《能指与所指：诗歌语言的符号学特性初探》，陆正兰的《从符号学推进诗歌研究：从钱锺书理论出发》等论文。

本文描述诗歌符号学的当下处境，并展望其未来走向。

一、用符号学定义诗歌：雅柯布森“诗性”理论对诗歌研究的贡献

学界对雅柯布森的研究集中于语言学领域，1994 年 Richard Bradford 的 *Roman Jakobson: Life, Literature, Art* 是国外唯一一本系统研究雅柯布森诗学思想的专著。陈本益的《雅柯布森对结构主义文论的两个贡献》的第一部分，概括地论述了雅柯布森诗学的三点内容：诗的功能说、诗的对等原则说、诗的隐喻和转喻说。步朝霞的《自我指涉性：从雅柯布森到罗兰·巴尔特》一文，梳理了“自我指涉性”的萌芽和发展脉络。田星的《罗曼·雅柯布森诗性功能理论研究》论述了诗性功能理论的多个方面：基础和形成过程，语言的两极、对等原则、诗歌语法和作为诗歌结构的“平行”等诗性功能的内涵和实现；并借用该理论阐释中国古典诗歌，进行中西诗学对话的尝试。

雅柯布森的大部分著作是关于俄罗斯诗歌形式的分析，但其为数不多的诗学单篇论文极具影响力，推动了结构主义文论、结构主义人类学和哲学，乃至叙述学、符号学的发展。对于他隐藏在语言符号学当中的诗学资源，还有待清理，比如关于“标出性”的讨论，基本集中在语言学领域，若将此引入诗歌研究，或能推进诗歌文体探索。

诗性理论的提出，是雅柯布森对文学理论和符号学研究的巨大贡献。1958 年，雅柯布森在美国印第安纳大学的一次语言学会议上，作了题为《结束语：语言学与诗学》的总结性演讲，提出了著名的符指过程六因素分析法，以及因符号表意侧重不同的因素而带来的六种不同功能。雅柯布森的符指过程六因素包括：发送者（addresser）、接收者（addressee）、语境（context）、信息（message）、接触（contact）和信码（code）。每一种因素都会形成一种特殊的功能，随着符号表意的侧重不同，六因素分别对应着以下六种功能：情绪表现功能、意动性功能、指称功能、诗的功能、交际功能和元语言功能。一个符号表意系统可以同时具有几种功能，只是功能之间有主次之分；某种功能也不专属于某一个符号表意系统，它可能是 A 系统的主导功能，而在 B 系统里只是次要功能。例如，诗的功能不只存在于诗歌中，也不是诗歌的唯一功能，而是它的主导功能。

当符号表意侧重于信息本身时，诗的功能占据主导地位，诗性得以实现。雅柯布森谈到过诗歌文本中诗性呈现的方式：“通过将语词作为语词来感知，而不是作为指称物的再现或情绪的宣泄，通过各个语词和它们的组合、含义，

以及外在、内在形式，获得自身的分量和价值而不是对现实的冷漠指涉。”①因此，符号和对象的分裂，符号指向自身内部，乃诗的功能之实现。诗性的核心在于符号的自指性，而不是指称性；符号文本本身吸引着解释者的注意力。不同时期不同种类的诗歌分别有其实现诗性的独特方式，关注并寻找诗性构建的过程，也即不断趋近诗体演变之内核的过程。

中国新诗存在命名混乱的问题，“白话诗”、“新诗”、“现代汉诗”、“现代诗歌”等名称都曾经出现或正在使用，名称混乱的背后隐藏着许多问题，白话与诗、新与旧、现代与传统、新与现代等等纠缠不清。“新诗”概念一直是含混游移的，这显然影响到诗歌批评的展开，但如何使“新诗”概念清晰化呢？如果只是以一种称谓代替另一种称谓，能够解决问题吗？恐怕问题得反过来思考，被称为“新诗”的这样一种诗歌，它的实质是什么？诗性，涉及诗歌最根本的问题，但目前中国新诗研究尚未对此作深入探讨。

元语言性与诗性相对，元语言功能为解释提供依据，保证符号能够被读解；诗性则将意义锁定于符号自身，在一定程度上，给意义披上神秘面纱。部分诗歌批评走向诗性的反面，要求诗歌具有宣传功能；一些批评者以道德说事，在对所谓的思想问题大加指责的同时，忽略和抹杀诗歌的艺术价值。对诗性理论的理解，使诗歌批评得以避开上述误区。面对各类被冠以或误读为代言角色的诗歌和诗集，我们都应当试着超越指称功能、元语言功能，毕竟诗性才是诗歌最主要的功能。

二、符号学诗歌理论的系统呈现：里法泰尔及其《诗歌符号学》

里法泰尔（1924—2006）是法裔美国学者，主要致力于符号学文学批评和理论研究，其著作多以法文、英文写成，包括《诗歌符号学》（1978）、《文本生成》（1983）和《虚构的真实》（1990）等。卡勒（Jonathan Cullen）和德·曼（Paul de Man）都对里法泰尔的符号学诗歌阅读做过重要阐发。但里法泰尔对中国读者而言基本上是陌生的，除了被收入赵毅衡主编的《符号学文学论文集》里的《描写性诗歌的诠释》一文外，他的著作和论文至今没有中译本。

符号学理论本身在诗歌研究中面临着接受的困难，重感悟的研究者往往难

① Roman Jakobson, “What is Poetry?” in Krystyna Pomorska and Stephen Rudy, eds., *Language in Literature*, Cambridge, Mass.: University of Harvard Press, 1987, p. 378.

以忍受它所包含的抽象思维；相比其他学科，诗歌符号学显得更为晦涩，被关注和谈论得也更少一些。而里法泰尔在《诗歌符号学》及一些散篇文章，对诗歌却有独到而深入的研究，强调理论必须建立在需要阐明的现象的基础之上，并围绕相关理论作了大量的文本解读，但他的行文迂回曲折，而且时常英文、法文混合书写，大大增加了阅读的难度。就像里法泰尔评价马拉美时说的："事实上，他的诗建立在理智的理解之上。"① 我们阅读并理解里法泰尔的著作确实也需要清醒的理智。

里法泰尔在《诗歌符号学》前言中开宗明义地指出："我把诗歌当做一个整体，因为我认识到诗歌独有的意义单元是文本有限的、紧密的存在，理解诗歌话语最有效的方式是符号学的而不是语言学的。"② 他把一首诗的各个部分视为相互紧密联系在一起的单元，若抛开系统，单个词语、单个诗行、单个诗节都无法完成意义的传递。

诗之所以为诗在于它内容和形式上的统一，甚至从某种程度上说，诗歌是形式大于内容的艺术，因而文本结构成为诗歌理论难以回避的问题。里法泰尔提出三个和结构相关的术语：主型（matrix）、模式（model）和文本（text），他的诗歌符号学建立在"主型—模式—文本"理论框架之上。主型是一首诗最核心的意义单元，诗歌的其他意义以同义、近义或反义的方式围绕主型展开和衍生。模式是对主型的回应，是主型的最基本实现方式。主型是文本派生的动力，而模式决定着派生的方式。

核心语（hypogram），是里法泰尔诗歌符号学的一个关键概念，"诗歌符号的生产，取决于核心语的变体：当一个词，一个词组，涉及先存的词组时，就获得了诗性"。③ 从文本内部而言，当一系列符号共同指向一个符号的时候，这个被指向的符号就是核心语。换一个向度来思考，核心语派生出系列变体，这些变体分别成为核心语的转喻。从互文的关系来看，一个文本中的符号若在之前的文本中反复出现，或者虽没有在具体文本中出现，但已存在于社会习语中，这样的符号也可能是核心语。

核心语常常没有被直接言明，它隐藏于文本的沟沟壑壑中，"诗歌迂回地表达概念和事物"，是里法泰尔提出的基本原则，简单地说，诗歌描述一种事物，却意味着别的什么。他的论述中多次出现"迂回"一词，诗歌意义的迂回

① Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, Bloomington: University of Indiana Press, 1978: 163.

② Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, Ibid., preface, p. 4.

③ Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, Ibid., p. 23.

表达有三种可能的途径：替换、变形和创造新意。

替换意味着符号从一个意义转向另一个意义，一个词作为转喻或隐喻代表另一个词；变形指含混、矛盾或无意义在文本中的出现；创造新意指文本空间作为组织原则，使符号脱离既有的语言规则。迂回作为诗歌的重要特征，带来多方面积极影响，增强诗歌语言的弹性、丰富意义、加大文本张力。与此同时，上面提到的三种迂回表达法都毫无疑问地会影响诗歌对现实的描写或模仿，也就是说危及诗歌的逼真性，使读者的常规期待落空，也使一些非语法现象出现，但这些不真正成为问题。里法泰尔在他的《描写性诗歌的诠释》一文中指出，诗歌中的逼真性不是要把读者带向逼真性本身，“即使对树干的描述碰巧是忠实于实际情况的，深层含义的因素仍是基于根本的、不变的主题上的多声部乐曲似的变异”。[①] 如此，迂回表达法恰是超脱指称谬误，构建诗歌深层意义的有效方式。

里法泰尔在《描写性诗歌结构：处理波德莱尔的〈猫〉的两种方法》一文中，曾对雅柯布森的诗歌批评提出批评，他指出，对一首诗所作的语法分析仅能告诉这首诗的语法。封闭框架里的语法分析远不能满足他的追求，《诗歌符号学》贯穿始终的一条深隐线索正是对不通（ungrammaticality）的论证和探索。在符号学方式下，里法泰尔的理论对诗歌文本形式的分析、文本深层结构的发现、诗歌晦涩问题的思索等方面作出了重要贡献。

三、开放研究：卡勒对符号学诗歌理论的推进

卡勒构建了结构主义诗学，又参与到解构主义文学活动中，他认为解构主义并没有拒斥结构主义和符号学。卡勒超越了结构主义和解构主义的限制，坚持诗学追求的总体目标。

从结构主义阶段到解构主义阶段，卡勒对文学研究有相对一致的要求：“作为一个学科的文学研究的目的正在于努力去理解文学的符号机制，去理解文学形式所包含着的诸种策略。”[②] 在某种特定的理论形态之上，卡勒始终执著于大文学理论观，即坚持文学本体论方面的探索。因而，在肯定《诗歌符号学》成就的同时，卡勒无法容忍里法泰尔过分沉醉于具体文本的阐释：“里法

① 赵毅衡：《符号学文学论文集》，百花文艺出版社，2004年版，第375页。

② 乔纳森·卡勒：《为“过度诠释”一辩》，《诠释与过度诠释》，斯特凡·柯里尼编，王宇根译，三联书店，2005年版，第127页。

泰尔把意义的研究等同于阅读的研究，诗歌符号学实乃讲述读者处理或理解文本的方式。”[①] 卡勒虽然对里法泰尔所作的诗歌符号学建构多有推崇，但认为他对读者的自由限制过多，没能坚持对“文本和读者之辩证关系”的分析。

卡勒认为，当里法泰尔断言“阅读诗歌就是揭示词语或句子如何生成，以及词语或句子中的每个成分如何变化”时，“他侵犯了批评的得体”。[②] 在卡勒看来，里法泰尔对诗歌深层结构的挖掘和建构，存在着还原主义的倾向，比如把描述统一的主型作为诗学阐释的目标。我们无法知晓一首诗作者的精确意图，即使作者本人也无法确切地说出写作某首诗的完整意图；读者对文本意义的寻找和揭示更是千差万别；文本意义不是文本客观具有的，它存在于发送者、文本、接收者等因素相互作用的动态过程中。诚如赵毅衡所言：“意义之有，是符号接收必要的工作前提，接收者真正的解释，不一定也不太可能回到意图意义或文本意义，解释意义的有效性只是使解释为一个解释，不需要与表意的其他环节对应。”[③] 因而，任何给出文本确定意义的企图，都难以实现，对文本意义而言，也不存在所谓有待发掘的原初的真实。由文本而读者，由阐释而理论，卡勒为诗歌阐释打开了一扇通向无限的大门。

不可否认的是，只要我们注意文本与读者的辩证关系，避免走向文本强迫读者的歧途；只要我们清楚，诗歌符号学的每一次阐释实践，获得的也只是部分文本意义，那么，里法泰尔的《诗歌符号学》就依然是符号学与诗歌结合的一种范例。

综上，雅柯布森、里法泰尔和卡勒从符号学角度研究诗歌已卓有成效，国内外学界对此却重视不足，尤其体现在中国新诗研究中。目前新诗理论研究基本囿于还原历史式的诗论清理和文化语境中的诗论研究，难以发掘出现代诗论中有如传统诗论和西方诗论中的独特概念、话语范畴，而符号学理论的可操作性为实现诗学研究的清晰化提供了可能的路径。符号学和具体诗论的视界融合，有助于理解和发现新诗探索者们如何从形式上推动新诗的历史，从而解决中国新诗发展中的实际问题。

（作者单位：西安外国语大学中文学院）

---

① Jonathan Culler, *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1981, p. 80.

② Jonathan Culler, *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*, Ibid., 1981, p. 91.

③ 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011 年版，第 51 页。

图像符号学

胡易容

一、图像学与符号学的接轨

图像意识的起源与人类同样久远，在逻辑上，它与人以“人”的位置观看同时发生，因而图像意识的认知对理解人本身是重要的。智慧的各国古典哲学都有对图像意识的精彩论说。不过，早期古典哲学认知当，并未将“图像”这一对象作为单独的系统科学加以区分。作为理解对象的图像则是在艺术绘画或宗教的器物审视等对象中得到专门考察。直到 16 世纪之前，这种研究都可以泛称为“前肖像学时代”。这个阶段的图像研究的解释对象主要是基于我们生活实际经验的图像的母题认知性描述。母题是通过线条、色彩和体积再现的对象和事件构成的世界，研究旨在通过图像的经验与生活实际经验比较而获得图像认知或拓展生活经验。大约 16 世对图像的阐释进入了另一阶段——即所谓“肖像学”（或译为“图像志”）（iconography）研究，代表人物之一是贝洛里（Giovanni Pietro Bellori）。此后，人们对图像的研究广泛注重形象、故事和寓言而非有关实际生活经验的画面对象。肖像学分析要求解释者具备特定题材和概念的背景知识，以获得画面的故事、语言等信息。19 世纪以法国学者为典型的肖像学分析通过参阅神学文献和礼拜仪式分析艺术作品，取得了较高成就。

20 世纪初，瓦尔堡（Aby Warburg）开创了瓦尔堡学派，并为艺术的图像研究发展出一种新的方法。瓦尔堡的弟子，现代图像学另一位奠基人潘诺夫斯基以古典的“圣像学”（iconology）称这种新的图像学研究方法。这种新方

法，是通过对“符号性”价值世界内在含义的研究来理解艺术图像[①]——至此，图像学研究也就逐渐向一门“图像符号学”趋近。后来，法国学者达迷施干脆将图像研究视为一种“视觉艺术符号学”。不过，早期的“图像符号学”还有很大的局限。其理论来源也分属不同研究群体。

第一种力量来自于美术界，他们主要以绘画、雕塑、建筑等传统美术为研究对象，解读艺术中所蕴涵的意义。其奠基人之一潘诺夫斯基甚至被称为“现代图像学的索绪尔”[②]。此后，图像学与符号学研究发生了更紧密的联系。稍后的贡布里希在《秩序感：装饰艺术的心理学研究》一书中辟专章论述“作为符号的图案”。他认为，“如果把一切都视作符号，重新解释（图像学）……重要性便非同一般”。[③] 他的这些话的意思是：建立一门“图像符号学”将对“图像学”产生巨大的影响。这些学者的局限是将研究对象局限于美术领域，这就阻碍了他们在更广阔的大众文化视域内的探索，而这在当今大众文化兴起的背景下尤其成为一个重要的缺陷。

图像符号学的另一种力量来自一般符号学理论。即便是语言符号学家，也不得不面对非语言符号的问题，而图像在非语言符号中占据了绝对重要的位置，这在今天尤其显得突出。他们通常不是来自纯粹美术学领域，而是来自更为宏大的文化研究领域。这些学者将图像作为一种非语言符号看待，重点研究其文化意涵。卡西尔较早进行了现代意义的视觉文化的研究，其弟子朗格又将他的研究推进并对艺术知觉与情感形式作了重要研究；布拉格学派注意到图像的一般性表意观念，而法国结构主义学者则对一般性图像理论有了更系统的阐释；巴尔特的《图像修辞》影响深远；此后，对图像符号学最有影响力的是艾柯。随着这些学者更深入地介入图像研究，图像符号学逐渐越出美术研究领域。

不过，他们的研究也有局限，其理论逻辑是将图像比附为语言文本加以解释。这种“阅读”而非“观看”的方式本身也影响到贡布里希等传统艺术史家。图像被认为是非自然的或者不证自明的，必须依照视觉语言所赋予的规则

---

① E·潘诺夫斯基：《视觉艺术的含义》，傅志强译，辽宁人民出版社，1987年，第48页。

② Giulio Carlo Argan, “Ideology and Iconology”, trans. Rebecca West, *Critical Inquiry*, 2: 2 (Winter, 1975), pp. 299—303.

③ E. H. 贡布里希：《秩序感：装饰艺术的心理学研究》，湖南科学技术出版社，1999年，第240～270页。

加以破译。[1] 按照米切尔的说法，这种观念是建立在以罗蒂语言学转向为基础的哲学史基础之上的。文本形式成了统摄一切的终极模式，甚至连无意识也是向语言被建构的，而绘画、雕塑、摄影课题和建筑丰碑都充满了“文本性”和“话语”。[2] 近年，米切尔有关“图像转向”的命题开启了图像符号学的新篇章，面对当前媒介新图像景观造成的巨大冲击，基于语言学转向建构的符号学合法性已经呈现了某些危机。

二、新图像时代下的图像转向

从来没有哪个时代如今天这样充满了图像。美国著名社交网站 Facebook 用户 2011 年元旦周末期间上传的图片达到 7.5 亿张。以分钟计，Facebook 图片上传量约 14 万。照此速度计算，只需 15 分钟，上传图片量就相当于纽约公共图片档案馆中的图片总量。据说，该网站目前收录的照片约为 300 亿至 500 亿张，已经占据人类有史以来图片总量的一半以上。

海量的图像加上传媒对视觉感知的地位确认，令西方世界再发现了这个不同于以往的“新”视觉图像时代[3]。在这个“新图像时代”背景下复兴的“图像研究”与以往的图像学也具有重要不同。学界认为，当代研究有必要实行一次“图像转向”。这种对视觉图像的重新发现并非柏拉图以来西方视觉中心主义传统的忠实还原。传统的视觉中心主义是将视觉与智慧相关联的形而上哲思。在亚里士多德那里，视觉是与智慧紧密相连的第一等级知觉，而当今的“图像时代”则具有形而下色彩——它是日常生活的庸常琐事，是传媒技术进步对社会生活的普遍侵入。这种形而下的视觉图像方式甚至常常被批评为肤浅而琐碎。无论如何，图像研究再次成为一门炙手可热的“新学问”。这门新学问不同于“图像转向”之前的“图像志”或“肖像学”。

米切尔说得很清楚：“无论图像转向是什么，应该清楚的是，它不是模仿、拷贝或再现的对应理论，也不是更新的图像‘在场’的形而上学，它反倒是对图像的一种后语言学的、后符号学的重新发现，将其看做是视觉、机器、话

① “词语构成的语言跟视觉表现之间的相同之处比我们一般所能承认的要多。”E・H・贡布里希：《艺术与错觉》，李本正、林夕、范景中译，浙江摄影出版社，1987 年，第 439 页。

② W・J・T・米切尔：《图像理论》陈永国、胡文征译，北京大学出版社，2006 年，第 2～5 页。

③ 法国作家吉斯・戴布雷（Regis Debray）认为人类社会可以分为三个时代：语言统治的书写时代、书写统治的印刷时代、视图统治的视听时代。转引自阿莱斯・艾尔雅维茨：《图像时代》，吉林人民出版社，2003 年，第 7 页。

语、制度、身体和比喻之间的复杂互动。它认识到观看（看、凝视、扫视、观察实践、简牍以及视觉快感）可能是与各种语言文本阅读形式（破译、解码、阐释等）同样深刻的问题，视觉经验或'视觉读写'可能不能完全用文本的模式来解释。"[①] 他的主张意味着，图像符号学必须在理论逻辑上自我转化为一种切适于当下视觉文化的新样态。因其面对的当下已经发生如下转变。

作为传统图像理论研究主要对象的美术图像自身已经走向一个新的转折点。传统的艺术样态已经不具备潘诺夫斯基时期对时代文化的那种完全的主导关系。反映今天时代的艺术形式的合法性地位尚在争议之中。各种名之为"先锋"、"实验"的艺术形式并未占据文化导向的中央舞台。以美术馆为导向的艺术之社会影响力及与这个时代的关系远远不如更贴近这个时代文明特质的商业艺术和实用艺术。丹图的判断是艺术在传统意义处已经终结。其原因是，它所赖以存在的时代语境已经发生变化，传统的复制方式已经不复存在。显然，艺术本身并不会终结，它产生了两个走向。

其一，艺术已成为生活中无处不在的表意行为。泛艺术化与大众文化的兴起以及媒介对艺术复制有关。在精良的复制技术出现之前，有幸目睹画作《蒙娜丽莎》或《步辇图》的人数量极其有限。信息复制令艺术的神秘面纱向大众开放。媒介的发展对传统信息的壁垒发生了某种"绕过"。专业艺术工作者并未消失，只是作为时代启蒙的那种普罗米修斯式的工作方式消失了。艺术工作者的个人创造力仍然将给这个社会带来巨大的馈赠，但这种馈赠不仅仅发生在专业的"艺术表达"这一个行业，而是一种更为普遍的专业技能表意行为。艺术工作将不再特属于许多富有创造力的行业。各种软件设计、游戏开发等，广义的文化创意产业都具备这种艺术馈赠的能力。

其二，一部分艺术转化成为实用性的设计语言。具体来说，艺术家的自我表现冲动，在设计艺术中转化为服务与商业社会的各种实用形态，如广告、设计、建筑、包装、景观。非目的性的艺术依然将恒久的存在，只是，当它们远离了与这个时代的切身关系时，其地位不再是这个时代最重要的表意方式，而退居诸多视觉文化行业之一，因为任何一个行业都存在大量的"艺术设计家"。

近日逝世的乔布斯被许多媒体（包括彭博社、凤凰卫视等）赞誉为"这个伟大和最富有创造力的艺术家"（而非"商业艺术家"）。或者这不仅仅是一种比喻，而是一种实际的指称。不仅他本人如此，苹果还雇佣了这个星球上最优秀的设计艺术家群体。从这个意义上说，艺术已经转变成为一个广义的"文化

---

① W・J・T・米切尔：《图像理论》，陈永国、胡文征译，北京大学出版社，2006年，第7页。

创意”行业。而这个行业空前庞大，以至于我们不应将之仅仅归纳为架上的形式或者美术馆中的陈列。

艺术所需对时代表达的批判姿态依然符合逻辑的存在，但它同样极具目的性。或许对这一判断，许多人要祭出“无目的合目的性”的康德美学大旗。然而，我们只要对艺术史稍作回顾，就知道艺术的目的从来未曾彻底离开艺术。艺术总是在某种他者和自我的心灵中实现对话。这种对话不必然是纯粹无目的式的自我娱乐。康德把合目的性原理作为始终不脱离感性形态去寻求审美的普遍有效性的根据，它不是为自然而设立的，而是为人自己设立的。基于合目的性原理，人们可寻求较为一致的有可能达成共识的共通感，从而为美学及各门艺术的发展奠定了坚实的基础。

目的是实用或者非实用，是一个非常外部的因素。兵马俑的造型如果是艺术，那么它目的明确；金字塔或者长城如果是艺术，是被诠释的而非孟姜女之类建造者原初的艺术意图文本。此外，当代艺术的实用并不与非实用截然分离。在泛艺术的背景下，今天的商品都具有某种象征功能。如果我们要固执地坚持艺术是属于超越实用目的的那个“部分”的话，我们必须承认，今天的实用设计都存在超越“纯实用”目的的艺术部分，而艺术则托身于此。对实用艺术的正名，始于工业革命。伴随西方经济的迅速发展，人们已不满足于面对功能良好而缺乏美感的工业产品，对美和艺术的要求日益强化，艺术的大众化和生活化日趋成为现代文化和文明的重要组成部分。艺术从传统的精英化转向为大众服务，进而在“与技术的结合”和反对“为艺术而艺术”的呼声中彰显其现代性的本质。与这种趋势相顺应，西方自 19 世纪 50 年代以来的各种设计运动——从反对维多利亚风格的“工艺美术运动”和“新艺术运动”开始直至 20 世纪初的构成主义运动、风格派运动和包豪斯的建立都是在对实用艺术的推进中深化了艺术服务大众的信念。

也就是说，图像转向背景下的图像符号学，其研究对象不再是主要由绘画、雕塑、建筑等传统美术形式构成。这门“图像符号学”的研究对象不得不是当代媒介承载的所有视觉对象。“图像符号学”已成了某种象征性质的称谓。正如电子报纸其实并非报纸一样，图像符号学也不再仅仅限于“圣像”或“高雅艺术”——它正在转化为一门“泛视觉文化符号学”。

三、当代图像符号学的理论命题

综上所述，我们可以这样理解“图像转向”背景下的图像符号学这一称

谓。首先，它在当代背景下已不再是狭义美术领域的抽象理论，其必将以构成当代图像的“泛视觉文化”为研究对象，并为各种当代视觉艺术的创新提供理论基础和实践指导。同时，当代“图像符号学”或者仍然与语言文本有关联，但却不必然以“语言符号文本”为解码视觉文化的终极答案。就理论本身而言，其不仅将改变传统图像学的面貌，也将重新界定符号学体系的内在逻辑关系。这两个理解也对应于图像符号学当前亟待解决的两个基本命题：一是图像符号学造成的文化符号学内在逻辑的重构；二是图像符号学在“新图像时代景观”下自身理论基点的再定位。

重构符号学内在逻辑的命题与符号学近几十年的发展脉络息息相关。符号学当前的重要发展方向之一，是从语言符号学的源头处自我羽化为更具普适性的“文化符号学”。而图像作为一种“完全不同于语言的符号方式”，必将挑战传统符号学总体框架。一方面，图像学与符号学的关系需要某种梳理。现代图像学被界定为以潘诺夫斯基的图像志—图像学方法为原点，某种意义上讲，现代图像学就是一部图像符号的研究史。这不仅表现在图像本身被作为图像符号来加以研究，同样表现在图像学理论家本身所展现的理论范式在符号学中可以获得更加系统的归纳。另一方面，图像符号学也需要面对各种新的挑战和质疑。例如所谓“后符号学”的提法。实际上，当我们试图声称“图像”仍然在符号学范畴内的问题时，我们必须解决“图像符号”的基本概念及其边界。要使“观看”获得与“阅读”的“同等重要地位”，图像符号学者需要时时清晰地认识到来自语言文本模式的诱惑，真正让图像符号立足于“观看”所获得的意义感知。

就目前来看，完全做到这一点是困难的。一个折中的路径是并不排斥语言符号学所奠定的基础，并重新审视语言符号学所提供的概念是否对于图像符号同样具有适用性。例如，我们在理解“文本”时，往往将其理解为“基于语言的一组符号”，甚至我们说“图像文本”时，依然潜在地将其视为一种转译关系。一旦将文本视为一种比拟关系，而不掺杂何种具体类型符号先入为主的观念，我们就完成了这种认知的转型。同样，“视觉语言”或“视觉语法”也并不是基于语言的那种转译，而是以一种我们较为熟悉的方式来表达更具普适性的“视觉符号”和“视觉逻辑”概念。

确切地说，命题之二“图像符号学在‘新图像时代景观’下自身理论基点的再定位”所提出的问题仍然是如何处理“图像转向”对以语言文本为主要对象的符号学挑战的问题。因为以图像景观为主要理论对象可能得到不同于语言文本的结果，这种差异有可能导致整个符号学的理论基点发生某种偏倚。例如

在米切尔看来，这是由于图像是基于与对象的相似关系构成。而语言符号学最重大的论证之一是西方哲学论争数千年的“赫莫根涅斯论”（Hermogenism，即符号的任意武断性）对“克拉提鲁斯论”（Cratylism，即符号的理据性或透明性）的压倒性胜利，并将整个符号表意的机制建筑在“赫莫根涅斯论”的基础之上。图像与“象似”的确息息相关。图像学“iconology”词根为“icon-”，其意为图像、圣像、肖像、画像，而皮尔斯用“icon”专指符号三分类之一的“象似符”。“iconicity”则既可以表示“图像性”或“用图像表示”也可以称为“象似性”。因此，在讨论图像符号时用的“象似性”与“图像性”常常是同义语。由于图像与对象的这种天然联系，米切尔们不得不将图像视为可能“超越符号学”的探讨。实际上，这种断言缺乏重新审视符号学表意基础的勇气。仍须指出，“图像”与“象似符号”的概念并不重合。图像符号有可能是皮尔斯的符号三分类中［象似符号（icon）、指示符号（index）和规约符号（symbol）］的任一种。这并不否定图像本身的象似特性。皮尔斯依据抽象程度将符号像似类型分为：形象（imaginal）象似、图表（diagrammic）象似和比喻（metaphorical）象似。可以尝试设定，这三类象似的图像符号与符号的总体分类对应如下：

形象象似——象似符号；

图表象似——指示符号；

隐喻象似——规约符号。

如果这种对应关系成立，则米切尔所说的“建立在象似性基础上的图像”在符号形态上（而非意涵方面）就是逻辑自洽的。隐喻象似与图表象似的问题在语言符号学中解决得较为完备，而图像符号学的关键命题是形象象似。对形象象似的研究尤其有助于理解建立在媒介景观基础上的象似。内爆的当代数字媒体生产了大量高度象似、绝似、全象似甚至重复的图像符号。这些绝似、甚至超真实符号成为传统语言符号学所未曾处理的对象。尤其是基于数字技术和云传播模式的零差别复制性向传统的“象似”概念提出了新的挑战。因而，以语言符号学为基本蓝图来进行图像研究的学者常常不得不将这类图像视为“非符号”的。泛视觉传媒文化背景下的图像符号学要获得自身的逻辑自洽性，必须为这类符号在理论上提供更加强有力的解释。这也决定了符号学自身是否有能力从传统语言学构筑的基础上成功蜕变为一门囊括非语言符号在内的一般文化符号学。

四、结语

图像符号学的演化并非完全由理论自身而来，它是社会现实和其所属门类科学总体发展合力所致。一方面，图像及其与社会文化关系的总体变化令传统“肖像学”或“圣像学”惯有的图像对象与对象、社会的关系被打破。理论必须得到推进。另一方面，符号学自身在百余年发展中，已经有了相对完善的主干理论体系，语言符号提供了第一块肥沃的试验田。当前符号学内部分支的平衡与壮大成为其发展的必然趋势，而尤其在这种趋势又被社会文化现实所推动的时候，两力相加，图像符号学出现一波超常规发展也在情理之中。

（作者单位：桂林电子科技大学艺术与设计学院）

流行歌曲符号学

陆正兰

符号学应用于流行歌曲，这项工作在全世界都只有零星的努力。迄今的音乐符号学都只是围绕着经典音乐，其作品形式分析的确有许多成绩。但流行歌曲的符号学分析，却更集中于歌曲与文化的关系。歌似乎是一种诗，但从符号学看二者相差极大：歌曲独特的符号学特征至少包括以下几点：文本的疏离性；最远的体裁指称距离；类语言的广泛使用；褒义倾斜心理机制；能动歌众的创作式解码；共同主体性的实践典型。

一、歌曲是典型的“疏离式”符号文本

符号文本必须有一个文本身份。流行歌曲文本身份可以分成很多种类：如体现体裁的文类身份；体现音乐流派的风格身份；体现性别的社会身份；体现时代的历史身份；体现用途的功能身份等。歌曲文本的身份意义告诉我们：文不必如其人，解不必如其文。

流行歌曲在其符号文本身份建构中，有着比其他文类更为复杂的机制。“结合式”文本中的“我”，多为作品发出者本人。“疏离式”符号文本的作者主体与文本脱节，甚至性别身份也可虚设。歌曲是最为典型的“疏离式”符号文本，一首歌在其文本生产和流传过程中，卷入了多层主体，每一层主体都有自己的身份：首先，歌词和曲调文本身份不一定对应于词曲作者身份，作词作曲者经常会代他人立言；其次，歌手赋予歌曲以非常明显的文本身份；第三，歌众传唱时会体现一种“实践身份”。多层主体都各自留下自己的身份痕迹，从而形成复杂的歌曲文本身份。

在歌曲文化符号学中，文本身份经常比发出者个人身份更为重要。例如一首歌的词作者、曲作者、策划人、出品人、录音师、演唱者等身份，最后结晶

成歌曲的文本身份（例如当代城市民谣、新民歌），能直接影响听众接收的，主要是文本身份。在这种多层主体共同作用而无法确认文本的具体发出者身份时，歌曲文本身份就变得更为重要。

文本身份是文化直接作用于文本表意的结果，是文化给予一个特殊符号文本集体的规约性。一旦文本形成，文本身份就独立地起作用。一首歌，可以变成不同身份的文本：用在城市形象的宣传中，它就是宣传身份；用在产品广告中，就是广告身份；用在一台音乐会中，它有可能是公益歌曲音乐身份。

歌曲文本身份也体现了文本表意的社会维度。一首歌曲的文本身份，不仅仅是发出者（词作家、曲作家、音乐公司制作者等）的价值意图，更取决于文化的“预设”机制：商业消费、阶层分野、符号价值、性别偏见等等。

二、歌曲是指称距离最远的一种文体

《乐记》曰：“歌之为言也，长言之也”，“歌”是一种“长言”，即“把朗诵的声调加以延长”。[①]“长言”既是物理形态的发声音长，也可以指另外一种“长”言，即语言的指称距离拉“长”。指称是“一个词语所表征的思想或事物”，[②] 即词语与其意指对象之间的关联方式。一般的逻辑语言、科学语言、实用语言，它们的语言方式尽量把指称距离缩短，即词语优先指向外延对象的潜力，词语的解释靠拢外延对象的趋势，这种潜力和趋势有利于高效率的理解。

在文学语言中，散文与小说的语言，指称方式依然比较接近日常话语。而诗的语言效果就建立在指称距离延长之上，因此常被称为“非指称性语言”。[③] 对比之下，歌的语言指称距离延长最为明显，经常明显地完全跳过外延对象。

歌词指称距离形成歌词的风格特征，及歌词特有的构造与理解方式，例如指称泛指、姿势语、“拟声达意”、全不取义“兴”等。

在歌词中，即使是特殊性最强的特指专用名称，也会一般化而变成泛指。比如关于抗战时期著名的叙事歌《二小放牛郎》，在纪念世界反法西斯 50 周年的一部专题片中，曾有这样一段文字：“在整个军队与平民庞大的伤亡数字中，也包括一位叫做‘王二小’的中国孩子。”“王二小”这个歌词中的少年英雄是

① 王小盾：《论汉文化的“诗言志，歌永言”传统》，《文学评论》，2009 年第 2 期。

② *The Concise Oxford Dictionary*, Ninth Edition, Oxford University Press, 1995, p. 1153.

③ 雅克布森：《语言学与诗学》，赵毅衡：《符号学文学论文集》，百花文艺出版社，2004 年，第 175 页。

否真实存在？此文列出很多争议，文章最后并没有给出一个准确的说法，但总结颇有深意："王二小是真有其人，还是一个综合了无数少年英雄的化身，对于这首歌曲的艺术价值和流传价值已经不是那么重要。""王二小"在歌中已经不再作为一个特殊的人名，而是泛指小英雄。同样歌曲《弯弯的月亮》中的"阿娇"，正如词作家李海鹰自己所说："阿娇是广东水上人家对小女孩的通称，并不是特指某一个人。"

这种意义播散，在"自然的"体裁中偶尔也会出现，但在歌词中却很普遍，中国台湾歌手兼词曲作者郑智化的《阿飞和他的那个女人》中的"阿飞"，这个男性，一旦唱到歌中，就可以被任何类似的诨名所取代。解释问题，在理论上一直是很困难的课题，美国批评家费许的"解释群体"（interpretive community）理论，引发巨大争议。但对于歌曲这样的"社群艺术体裁"来说，"解释群体"理论比较合理：歌词指称距离延长，是解释群体的共同意见：没有一个听者—传唱者会认为"阿飞"是特指某个人，因为歌曲词语的指称已经虚化。

三、歌曲从语言转向类语言

歌词中有一种特殊的常用语，即"类语言"。类语言是意义不太明确的情感符号，被认为是语言的起源形态，它因与生命的原始律动相呼应而含有音韵。在语言发展出较完整的体系后，类语言因为指称不明确，甚至连写法也不固定，从而被边缘化，这在任何一种民族语言中都是如此。很多近似于"类语言"的原始歌谣以及魔咒神谕，都是"一种原生的意义、原生的逻辑，一种渗透了情绪和表象的意义，一种含蕴在行为与活动中的逻辑"。鲁迅曾说："在昔原始之民，其居群中，盖惟以姿态声音，自达其情意而已。声音繁变，寖成言辞，言辞谐美，乃兆歌咏。"[①]《吕氏春秋》卷六《音初》篇中记录的四方之歌，东音《破斧》歌："呜呼！有疾，命矣夫！"这首命运之歌，实词只有两个，其他的多是感叹语气词。最早的南音《候人》歌："候人兮猗！"只有一句，几乎全是语气词。闻一多考证后认为，此歌实为二字歌，后二字只是摹音，是因感情激荡而发出的声音。闻一多强调，这种声音"便是音乐的萌芽，也是孕而未化的语言。声音可以拉得很长，在声调上也有相当的变化，所以是音乐的萌芽。那不是一个词句，甚至不是一个字，却代表一种颇复杂的含义，

① 鲁迅：《汉文学史纲要》，《鲁迅全集》，第九卷，人民文学出版社，1982年，第343页。

所以是孕而未化的语言。"。[①]

纵观中国歌词史，从《诗经》到元曲到当代歌词，类语言不仅一直保留在歌词语言中，而且一些具有实指意义的语句，都可以类语言化，成为所谓的"姿势语"。

"姿势语"这个概念，是由美国文论家布拉克墨尔提出，但他的定义不是很明确："语言由词语构成，姿势由动作构成……反过来也成立：词语形成动作反应，而姿势由语言构成——语言之下的语言，语言之外的语言，与语言并列的语言。词语的语言达不到目的时，我们就用姿势语……可以进一步说，词语的语言变成姿势语时才最成功。"[②]"姿势语""丧失"字面意义，或者超越字面意义，变成一种姿势的效果，实际上是诗的指称距离延长到极点造成的效果。布拉克墨尔认为，词语此时"非常接近音乐"，因为"音乐属性……即是姿势，音乐的其他属性不过是表示姿势的手段"。[③] 词或词组在特殊语境下，可以超越语言的指称义，进入意义模糊的"音乐姿势"状态。

钱钟书研究《诗经》后，称这种现象为"拟声达意"——"声意相宜(the sound as echo to the sense)，斯始难能见巧"。[④]用语音拟声，是正常的语言功能，用语音拟意，却是一种特殊的用法。索绪尔承认拟声词有初度指称性，即语音象似性，但他没有看到，在某些使用方式中，拟声词并不拟声，而是拟"意"。这种词句没有指称性（因为"意"并没有声音，无法"拟"），从而带上抽象意义。在当代歌曲中，这种"拟声达意"已经成为常规用法：从《嘻唰唰》（花儿乐队演唱），到《忐忑》（龚琳娜演唱），从个别语词，到整首歌，都明显地在推远指称距离，成为一种几乎是纯语音的感情外露，反过来，又获得了超出意义的抽象性。

极端的非指称化，出现于中国歌词中历史悠久的技巧"兴"。《说文解字》云："兴，开头也。"在一首诗的开头，或一章诗的开头起兴，"先言他物，以引起所咏之辞"，也就是先描绘某种事物构成一个悬念，用以引发所要咏唱的内容。"兴"必须靠后面的咏才能起作用，因此，"先言他物"与"所咏之词"之间形成呼与应的关系。

---

① 闻一多：《神话与诗》，《闻一多全集》，湖北人民出版社，2004年，第181页。

② R. P. Blackmur, *Language as Gesture*, *Essays in Poetry*, Westport (CT): Green wood Press, 1952, pp.. 35—64.

③ R. P. Blackmur, *Language as Gesture*, *Essays in Poetry*, Westport (CT): Green wood Press, 1952, p. 60.

④ 钱钟书：《管锥编》第一卷上册，三联书店，2002年，第125页。

关于“兴”性质，历来众说纷纭。大抵有两种看法，第一种为兴包含“比”。比如，《文心雕龙》认为“兴”是“托物起兴”；“兴”的另一种观点是以朱熹代表的“全不取义”论。“兴者，所以先言他物，以引起所咏之辞也……因所见闻，或托物起兴，而以事继其后，诗之兴多是假他物举起，全不取义。”

说“兴”与正文意义无任何关联，也就是说“兴”词句的指称性脱落。许多“兴”只是提供一个语音（音韵与节奏）的呼唤，让诗的正文应和。正如郑樵说：“《诗》之本在声，声之本在兴。”① 五四后，越来越多现代学者赞扬“无关兴”原则，古史辩派更主无关论，钟敬文早年就建议把“兴诗”分为两种，一是只借物以起兴，和后面的歌意不相关的，命之为“纯兴诗”；二是借物起兴，隐约中兼略暗示其后面歌意的，命之为“兴而略带比意的诗”。顾颉刚说，他开头弄不明白“兴”，“数年后，我辑集了些歌谣，忽然在无意中悟出兴诗的意义”。② 启发他的是苏州民间唱本中的两句词：“山歌好唱起头难，起好头来就不难。”只要起头，无须关联。因此，“‘关关雎鸠，在河之洲’，它最重要的意义，只在‘洲’与下文‘逑’的协韵”。朱自清同意这个看法，说“起兴的句子与下文常是意义上不相续，却在音韵上相关连着。”③ 钱钟书引阎若璩《潜邱答记》解《采苓》，首章首句“采苓采苓”，下章首句“采苦采苦”，“乃韵换耳无意义，但取音相谐”。④ 钱钟书又把这个原则用于后世歌谣中，汉《饶歌》“上邪！我邪与君相知，长命无绝衰”，一般解首句为指天为誓的“天也”，而钱钟书认为是“有声无意”的发端兴呼，类似“一二一”之类现代儿歌的起首。⑤

歌词中“兴”的功能重在作出情调性的呼，导入并烘托感情，所以“兴”并非一定需要关联，也就是摆脱上下文需要的指称性。比兴是中国传统诗歌和歌谣常用的表现手法。后世歌词的发展，使“全不取义兴”减少到偶然一用，现代歌词更是如此。但歌词一旦用上了不相关的“兴”，就会很有味，因为它提供了比较古老的《诗经》式呼应结构。例如陕南民歌《芹菜韭菜栽两行》，首句与全歌的内容不相关联：“月亮出来亮堂堂，芹菜韭菜栽两行；郎吃芹菜

① 郑樵：《通志·乐略·正声序》。

② 顾颉刚：《起兴》，《古诗辩》第三册，上海古籍出版社重印本，1982年，第677页。

③ 朱自清：《关于兴诗的意见》，《古诗辩》第三册，上海古籍出版社，1982年影印本，第684页。

④ 钱钟书：《管锥编》第一卷上册，三联书店，补定重排版，2001年，第125页。

⑤ 钱钟书：《管锥编》第一卷上册，第128页。

勤思姐，姐吃韭菜久想郎。”土家族民歌《葡萄不熟味不甜》：“初三初四月不圆，葡萄不熟味不甜；火烧巴茅心不死，不见情郎心不甘。”无根据的“兴”的确是中国味特别浓厚，呼语与应语之间没有比喻关系，而且这两首歌的首句可以被其他诗句替代，无法解释出一个“深意”，证明“兴”的确出现失去指称性。

四、歌曲的褒义倾斜阐释机制

歌词的指称距离，导致了歌词接受的一种特殊的心理文化机制，这就是“褒义倾斜”，接收者会尽可能向善意方面解释。[①] 正是歌词中语词的指称距离延长，才使褒义倾斜成为可能。所谓“说的比唱的还好听”，通常是用来讽刺说大话、夸海口，胡乱允诺而并不准备兑现的人，但却从反面揭示了歌词的指称距离：同样词句如果在其他体裁中，意义阐释方式会很不相同，因为是在歌里，就尽量往好的方面想：相比而言，歌词的语句要求明显的“乌托邦解释”，即接受者带上善意的、美好的、理想的色彩来宽容地理解。

比如《达坂城的姑娘》是一首求婚歌。歌词中有句“带着你的嫁妆，带着你的妹妹，赶着那马车来。”求婚语句却够荒唐的：“嫁妆”、“马车”已经够贪婪，还要“带上你的妹妹”。但此歌之所以经久流行，原因之一在于歌词阐释的“褒义倾斜”机制，接受者不会往不道德的方面去想，只是觉得有些诙谐。歌曲《在那遥远的地方》中唱道：“我愿做一只小羊，依偎在她身旁，我愿她拿着细细的长鞭，轻轻地打在我身上。”歌词一旦写下来读，就让人觉得很有点受虐狂倾向。但此歌是中国流行歌中的不朽名曲，没有人觉得此歌词性倾向怪异。

而歌词中的过分夸张，似乎更是常态“美化”。比如马来西亚歌手阿弟作词作曲的华语歌曲《小薇》，“我”向小女孩允诺：“我要带你飞到天上去，看那星星多美丽，摘下一颗亲手送给你。”词句花言巧语，夸大其词，只有在作为歌词时才不会被取笑。

这种“褒义倾斜”的原因并不复杂：因为歌的“意动”目的是正向的，是请求接受者朝歌者所希望的方向作反应。而歌的词句之指称距离，使歌词得到这种语义优势。因为体裁定型化，歌的语句对性别关系处理方式，会向社群的

---

① 歌词“褒义倾斜”是笔者提出的看法，见陆正兰：《歌词学》，中国社科出版社，2007 年，第 46 页。

期盼靠拢。

维特根斯坦说："音乐的表达方式：不要忘记一首诗不是用在提供信息的游戏中的，哪怕它是按信息的语言构成的。"[①] 文化体制决定了这类体裁（诗与歌）并不提供确切的指称信息，因为体裁拉长了其中语词的指称距离。一旦进入歌唱，歌词就变成了一种特殊的"音"。正如朗格所说："歌词进入音乐时，作为一种独立的艺术品便瓦解了。它的词句、声音、意义、短语、形象统统变成音乐的元素，进入一种全新结构，消失于歌曲之中，完全被音乐吞没了。"[②] 说"歌词完全被吞没"可能有些过于夸大音乐对歌词的作用，但至少她说对了一点：歌词一旦进入音乐曲调，语言就被乐音"重建"了。这一点，中国古人也早就论述过。《毛诗序》道："情发于声，声成文谓之音。"《礼记·乐记》："乐者，心之动；声者，乐之象；文采节奏，声之饰也。"[③]所谓"声成文"、"文采节奏"，都是指语言被音乐修饰而变形。所以，作为一般语言的歌词一旦进入歌唱境界中，它的声音，甚至意义都被重建了：歌词就成了一种特殊的表意符号。

五、能动歌众与创作式解码

在所有的现代媒体传播艺术中，流行歌曲的符号接受最为特殊而复杂。流行歌曲的生产与传播有五个基本环节：歌词（词作家）——音乐（作曲、编曲）——表演（歌手）——媒体（传播媒介）——传唱（歌众），五个环节合力起作用，每一个环节背后都有各自的主体，整个传播过程成为主体之间的角力，成为主体间性戏剧性展开的场合。

在这五个基本环节中，前四者我们可以看成是一个共同的精英制作集团，最后一环也是最重要的一环，是歌众及其传唱。与小说、电影、戏剧等任何一种媒体的受众接受方式不同，歌众，不是一般的"读者"，他的反应不仅落实文本的意义，传唱更是文本的目的之所在。换句话说，流行歌曲的文本意义，只有在传播中才会最终得到实现。

而在其传播过程中，歌众会比一般符号受众表现出更明显的能动性。他们对歌曲的接受，是自我表达、自我创造，不可能完全遵循制作精英规定的模

---

① Ludwig Wittgenstein, *Zettel 1945 – 1948*, Berkley: University of California Press, 1970, p. 160.

② 苏珊·朗格：《艺术问题》，中国社会科学出版社，1983年，第80页。

③ 《乐记·声象篇》。

式，而是就自己的身体条件、感情需要、精神追求，予以改造。因此，任何一次传唱都会在实践中发生个体化的变形，给予歌曲新的符号含义。就如皮尔斯所说的符号“无限衍义”：“一个符号，或称一个表现体，对于某人来说在某个方面或某个品格上代替某事物。该符号在此人心中唤起一个等同的或更发展的符号。”① 推动歌曲文本流行的动力正在于歌众不断创造新符号的能动性，歌众的这种能动性甚至超过了霍尔的“对抗式解码”、菲斯克的“生产者式的解码”，获得了更自由的“创作式解码”。

“创作式解码”在以前当然存在，但主要是批评家的专利。批评家的专业化解读，是文字实现意义的第二文本。但到了大众文化时代，“创作式解码”，实际上不仅适用于歌曲，也适用于其他互动性文本，例如随着当代传媒迅猛发展出现的博客作者与回应者“角色参与”式互动游戏等。

但和其他互动文本的不同在于，很多时候，歌众对歌曲的创作式的解码，远远地超出大众娱乐文化的实践。比如高晓松作词作曲，老狼演唱的《同桌的你》，本是一首倾诉学生时代纯真感情的歌：“明天你是否会想起/昨天你写的日记/明天你是否还惦记/曾经最爱哭的你。”而歌词却被“活剥”② 成一首具有讽刺意味的《同案的你——成克杰致李平》③：“明天你是否会想起 五千万贪污的事/明天你是否还惦记 曾经最风光的你/公安们都已想不起 查不出问题的你/我也是偶然翻相片 才想起同案的你。”再如，歌众对“随风倒”的媒体不满，“活剥”了厉曼婷作词、陈耀川作曲、吕方原唱的《既然爱了就不怕》④：“今天说今天 明天说明天 媒体的故事永远不会完/先在思念中把恋情盼成了一个圆满/该隐瞒的就隐瞒 别让世人把这桩事情看穿/此生悠悠何其短随风听雨一稿千金换。”如此歌众再创造出的歌曲文本还有很多。一方面说明了流行歌曲影响之广泛，参与者数量极大；另一方面，也说明了歌众超强的能动性：可以把“歌”作为一种有力的“形式符码”，表达他们对社会中各类事件的价值评判。

歌众对歌曲文本传唱的实践，意味着一场巨大的文化民主狂欢，面对歌曲这种文化消费品，每个歌众都有可能通过“演唱”进行个性操演。它在文化意义上具有操演的两重性：要么被动地模仿，以保存或加固原有歌曲中的文化秩

---

① Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, Cambridge Mass. : Harvard University Press, 1931—1958, vol 2, p. 228.

② 鲁迅在 1925 年 6 月 5 日《华盖集：咬文嚼字（三）》创造了这个词。

③ 参见《大河报》2002 年 4 月 22 日对成克杰及其情妇李平贪污案的评论报道。

④ 原歌词：“天色总会暗 而我们的爱却永远不会完/在思念之中悄悄把恋情 盼成了一个圆满/我不想隐瞒 就让世人把这桩情事看穿/生悠悠何其短 相爱相欢值得以千金换。”

序，要么通过再创造，颠覆原有的文本文化意图。所以，歌众主体的声音，决定了歌曲文化意义的最后实现，以及歌曲意义在文化中延伸的生命力。不仅如此，正如上文所说，歌曲流传还有着不断衍义的效果，任何一个语言符号运用者都无法完全控制其符号意义，他/她无法保证自己所表达的意义不受指意过程的侵扰，也无法阻止歌众以各种方式接受他所要表达的意义，因为意义是在场和缺场的差异无休止的相互作用过程的结果，所以复数、动态、重复的操演行为也意味着身份主体认同的多样、动态、增生。

六、歌曲是共同主体性的实践典型

尽管在上文，我们说到了歌众是一种强力的能动受众，发挥着特殊文化功能，但作为和文化产业密不可分的一种体裁，歌曲在其生产和流传过程中，它的影响力也受制于与其他每一环之间的深层互动。

我们看到在歌曲的生产流传的全程中，由作词者、作（编）曲者、演唱者及包装机构组成制作精英集团，每一个步骤创作意图性并不完整，词作者的意图性被作（编）曲者修正，歌曲的意图被歌手修正，歌手的意图被包装者修正，最后没有一个人有可能享受意图的充分自由。反过来说，作为接受意图的出发点，歌众个人，不会有完全的自由选择一首歌。无论哪种情况，个体的选择其实受“歌众社群”影响，他们的主体虽然有在场的独立性，但个人不可能是充分的，只有一个群体，才可能具有实现意义的主体完整性。这就意味着，一首歌的流行不仅要体现出各个创作主体之间的主体间性（intersubjectivity），或称“交互主体性”，更要演化成有效的“共同主体性”（com-subjectivity）。“个体之主体性只有在共体主体性里才成为现实的东西；共体主体性也只有在众多的个体主体性发挥中才成为现实的东西。”[①] 只有这样，歌曲流行的目的和意义才能达成。

这也是我们在歌曲流传中观察到的两种现象，以歌词、音乐、歌手及媒介集为一体的制作精英歌环节与个体歌众各自弥合成承担充分意义责任的主体，而在这两者之间，意图循环使主体与他者配合。主体之间的伦理承诺，就变成了一种社会责任，变成了人与社群联系的存在方式。貌似独自欣赏的每个人，实际上是在通过主体间性与社群相通，这社群，在歌曲流传过程中是“歌众群

① Juergen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge: MIT Press, 1990, p. 52.

体”，也就是同唱一首歌的爱好者们，他们不必形成合唱，哪怕相隔万里，从未相逢，却在用各自不同的方式完成一个意义。但这不是一般所说的“集体主义”，而是各个主体自由意志的贯通，是共同整合过的共同主体性，它并不要求整个社群取得统一意志，相反，它必须依靠主体各自的主观意愿，提供不同的再创造，才能形成。比如在中国颇有影响的《同一首歌》节目，它能唤起一批人心灵的共同响应，并且使他们自觉自愿地唱起来，歌曲取得的共同主体性，在这里得到非常生动的表现。歌把生产和传播流程中的所有主体与生活世界的经验发生关联，靠共同遭遇的感情震动发生关联，歌的功能也建立了个人之间的关系。这种社会境界，也就是哈贝马斯称为的“交往行动”（communicative action）：“通过这种内部活动，所有参与者都可以相互决定他们个人的行动计划。因此可以无保留地追求他们非语言活动目的。”①

如果要选择一种互动文本，完美地体现哈贝马斯提出的共同主体论，能使自我与他者紧密地交融，歌曲是最好的符号范例。歌者与歌众的互相融合，甚至能互相转化，即歌众与歌者互换位置。当歌手在舞台上狂热地演唱，台下的歌众也在狂热地歌唱的时候，歌将歌星与歌众的距离消解了，是明星制造了大众，还是大众制造了明星？谁在“主宰”另一批人的“崇拜”？歌众（歌星也是一位特殊的歌众）的“创作式解码”，决定了这个双向的共同主体性，其构成绝对不是单向的。

歌者之歌与歌众之歌之间的关系，是对唯我论式的主体性最后的否决，乃至最终的拆毁。当歌众呼应着，在心里、在嘴上跟着哼唱时，“你”的指向变化了，变成一种类近自恋的身份认同。他们传唱的“我”，已经不在是在歌中被称为“你”的对象，而是作为对象开始主体化。这时连歌星所代表的制作精英，他们写出、谱出、唱出了的“我”与“你”的语境很难分清，先在的主体性似乎开始对象化了。由此，制作精英这个集团主体，与歌众构成的一个集团主体，在演唱会现场会合了，在传唱中形成了意义的在场性，歌曲完成了流程中的意图循环，又等待歌众进一步创造式的解码，把这个无限能指推演下去。

歌曲互动性文本流传中的每一个环节，分享了“共同主体性”，歌众的创造式的解码，这些都给文化符号研究者一个绝佳的观察对象，从流行歌曲这种典型的实验场地，可以看到共同主体性形成当今文化新格局的理论基础。

（作者单位：四川大学文学与新闻学院、符号学-传媒学研究所）

---

① Juergen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge: MIT Press, 1990, p. 392.

网络文学符号学

王小英

网络文学的发展在世界范围中呈不均衡状态。中国的网络文学相对国外而言尤为兴盛，但关于网络文学的符号学研究还不够充分。在现有的网络文学符号学研究中，关注网络文学语言和非语言符号的较多，其他的则不多见。总体而言，无论是研究广度还是深度，都存在很大的不足，亟须拓展。网络文学符号学研究可以从网络语境、文本结构、符号过程、元语言、媒介等方面着手进一步深入下去，这样不仅会推动网络文学研究的深化，而且对符号学研究的拓展也有重要意义。

一、网络文学及其研究

谈网络文学的符号学，先要搞清楚何为网络文学，以及网络文学的大致状况。虽然我们中国学界关于网络文学的界定颇多，但目前我们所讲的网络文学主要是指“网络原创文学”，即主要采用在线写作的方式，在网上首发的网络文学。从体裁上看，网络文学包括散文、小说、戏剧、诗歌等，但这四者所占的比例并不均衡，小说所占比例最高，在相当程度上，我们所谈的网络文学一般是指“网络小说”，中国互联网络信息中心发布的网络文学数据也主要指网络小说数据。而在网络小说中，当下势头最猛、风头最健的则是网络长篇小说，短篇小说在网络文学发展初期曾经风靡一时，后陷入沉寂期，不过，目前随着微博的兴起，短篇小说又有重新繁荣的势头。

就世界范围而言，网络文学文本在各个国家呈现的主要形式区别很大。中国网络文学的现状与韩日等东亚国家类似，但与欧美国家有很大不同，欧美网络文学作品主要为实验性的超文本文学作品，而中国网络文学的主流走的仍是

“传统写作的老路”[①]。欧美关于超文本、赛博文本、遍历化文本（ergodic text）的研究很多，主要有两种观点：一种认为超文本主要限于电子文本，持这种观点的代表人物为兰道（George Landow）[②]；另一种则认为赛博文本和遍历性文本等并非局限于电子媒介时代，而是在传统文学及其他领域早已存在，持这种观点的代表人物为艾瑟斯（Espen Aarseth）[③]。近几年来国内关于网络文学的研究文章非常多，在这些研究中既有偏重于从理论上入手考察网络文学的独特之处及其对传统文学和文学批评的改变和挑战的，如欧阳友权等人的研究；也有喜好从生动鲜活的网络文学现象入手，探讨网络文学新的表现内容和言说方式的，如张颐武等人的研究。这些研究或高屋建瓴，或以小见大，在网络文学批评领域产生了较大影响。但是纵观网络文学研究现状，大部分偏重于宏观研究，抽象化、概念化倾向严重，并且有意思的是，相当多的中国网络文学研究者并不了解中国的网络文学现状，误以为超文本文学实验作品是中国网络文学的主流，因此出现了理论与现实相去甚远的状况。

二、网络文学符号学研究概观

从符号学的角度入手来研究网络文学，在西方主要表现为从符号学的角度来研究赛博文本和遍历化文本，如学者谢菲尔（J. Schaefer）从索绪尔的能指所指区分开始，先分析了超文本的特点，然后从德国的巴洛克时代以来的历史中找出了很多具体的“文学机器”（即原初超文本）的例子，如组合诗集、字谜游戏、回文诗、波塞冬诗歌等等，这些与电子媒介时代的赛博文本和超文本并无二致[④]。但由于这些与我国的网络文学并无太大联系，借鉴意义不大，所以不作过多介绍。

在我国，从事符号学研究的以语言学学者的居多，因此以符号学的视角来研究网络语言、网络互动的文章却为数众多。关于网络语言的符号学文章大都是从索绪尔和皮尔斯的符号学理论出发，对网络语言在符号的能指和所指及意

---

① 马季：《读屏时代的写作》，中国工人出版社，2008 年，第 118 页。

② George Landow, *Hypertext 3.0: Critical Theory and New Media in a Era of Globalization*, Baltimore: the Johns Hopkins University Press, 2006.

③ Espen Aarseth, *Cyberext: Perspectives on Ergodic Literature*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.

④ J. Schaefer, “Literary Machines Made in Germany: German Proto-cybertexts from the Baroque Era to the Present”, <http://cybertext.hum.jyu.fi/articles/77.pdf>.

指方面的新变化进行详尽的分析，如曹进的《符号学视域下的汉语网络语言传播研究》[①] 探讨了汉语网络语言符号、非语言符号以及两种符号的复合体之基本特征和传播机理。关于网络互动的符号学文章以黄华新、徐慈华《符号学视野中的网络互动》[②] 为代表，该文先简单介绍了符号学的一些基本概念，然后指出网络空间中符号及其传播的独特性，并指出这些独特性给网络互动带来的影响：实指（符号与现实对象相对应）性与虚指（符号与现实对象相分离）性并存为网络互动提供了条件性因素，为主体提供了可选择的虚拟身份；丰富性（网络文化从精英文化到大众文化的转变使得符号的能指与所指都得到极大丰富）与单调性（网络互动仍是以文本为主，与现实世界的互动相比仍较为单调，凡是不能进行“0”和“1”处理的都被隔离在网络之外）的共生使得网络互动比较单调；共享性与同时性的统一为网络互动提供了具体的语境。虚拟身份与现实身份的分离使得主体有更大的勇气来做以前不敢做的事情。单调的文本互动使得完美的“自我”呈现成为可能。网络互动的符号化特点，在为网络行动者带来行动自由的同时，也为符号的异化埋下了伏笔。

网络语言、网络互动与网络文学有一定的关系，从符号学的视角来研究它们，可以为我们从符号学的角度来研究网络文学提供借鉴，但网络文学并不等同于网络语言、网络互动，它有自己独特的地方。就中国学界而言，目前见到的关于网络文学的符号学研究文章主要有以下一些学者的代表著作。

首先是蒋晓玲的《网络文学中非汉字符号的句法分布》[③]，该文以三篇网络小说——《第一次亲密接触》、《迷失在网络与现实之间的爱情》、《边缘游戏》为例，用调查统计和比较的方法，探讨了非汉字符号在网络文学中的分布。在这里，非汉字符号，主要包括英文、汉语拼音、数字、图形符号及标点符号，这些非汉字符号可以充当各种句子成分，如主谓宾定状补以及独立语、解释语和独立句子。通过对具体作品的调查统计，作者发现，网络文学中对非汉字符号的使用分布广，且形态多样，超过了以鲁迅、钱钟书等为代表的传统作家。在各种非汉字符号中，以独立语形式出现的最多，其次是主语、定语、独立成句，最少的是状语和补语。出现这种情况，主要是因为非汉字符号自身的性质及各类句法成分的特点，独立语自由，对句子结构影响不大，与句子的黏连性也不大，因此作独立语的非汉字符号最多。在句子三大主干成分中，非

① 曹进：《符号学视域下的汉语网络语言传播研究》，《现代传播》，2009 年第 6 期。
② 黄华新、徐慈华：《符号学视野中的网络互动》，《自然辩证法研究》，2003 年第 1 期。
③ 蒋晓玲：《网络文学中非汉字符号的句法分布》，《宁波工程学院学报》，2006 年第 3 期。

汉字符号做谓语的使用率最低，因谓词性的非汉字符号大大少于名词性的非汉字符号。该论文对对象的分析十分翔实，通过列表对比明确显示出，在文本组成符号的使用上，网络文学偏爱非汉字符号，不仅如此，文章还指出非汉字符号在网络文学中的使用规律，从而使得在字句层面上，网络文学语言的分析有了比较坚实的基础，虽然这还仅仅是一种表层分析。

刘绍军、陈咏梅的《论网络文学的符号组合化创作》[1] 这篇文章中的“符号组合化”创作含有明显的贬义，指网络文学的拼凑式写作。论文的第一部分“写手替代精英作家成为大众符号”，指的其实是写手不再像精英作家那样观照现实，成为大众的代言人，为他们服务。第二部分“符号组合化创作衍生出的无限意义”，指的是写手创作带有明显的组装痕迹，组装材料的来源为网络信息，他们不再像传统作家那样关注语言文字的锻炼，而是将注意力放在情节上，注重作品的娱乐性和趣味性，更新的速度很快。第三部分“符号组合化的人物、环境和情节”指出网络小说中一些常见的套路：历史架空小说和同人小说中，一个现代人穿越到过去，无所不能，成为过去世界的先知，从而改变历史；都市小说中一男多女的种马小说流行；网络游戏中的虚拟情节在小说中的泛滥，主人公可以具备各种各样的超能力等等。总体而言，该论文是在否定意义上使用“符号”一词的，在使用这样一个词语的时候，其实暗含的意义是“只有符号没有意义，只有形式没有内容”，批评味道很浓，批评的基调倒是老生常谈，即将网络文学水平低下的原因归结为写手功力不足，学问不纯和商业利益驱动下的主动投降。

唐珂的《浅析消费时代网络文学的话语生产》[2]，在这篇文章中，作者认为网络文学的话语生产成为能指的狂欢。这种“能指”的狂欢主要指各种符号杂烩，如字母、数字、文言新词、方言、专业术语、英语、日语等聚集在一起。能指的非常规组合使网络文学所表达的语义模棱两可、扭曲变形，从而产生一种轰动效果。能指与所指形成的新意义链比旧有的稳固意义更具有冒险性和诱惑性。陌生化、隐喻化的表达方式成为捕捉和把握自己内心及外在事物的好途径。能指的狂欢形成了无形的话语霸权，也形成了独特的符号疆域，这种共同语是一种潜在的集体契约，又形成了新的网络方言，掌握这种方言成为在网络空间畅游的通行证。但能指的狂欢大都缺乏文学的担当，缺乏精神内涵。

---

① 刘绍军、陈咏梅：《论网络文学的符号组合化创作》，《黄石理工学院学报》，2009 年第 3 期。

② 唐珂：《浅析消费时代网络文学的话语生产》，《商丘师范学院学报》，2011 年第 1 期。

朱述超的《网络文学文本的陌生化形式》[①]，作者在文章中所谈的网络文学的陌生化主要指文学文本整体呈现形式的陌生化，即文学文本符号的陌生化和文学文本的陌生化。文本符号的陌生化包含两个方面：语言组合形式的陌生化，偏离了日常用语，充分利用了网络用语；利用网络技术造成的一种反常化。文学文本的陌生化指超文本技术对线性文本的陌生化。

刘宗义的《网络玄幻小说的符号学解读——以〈七界传说〉为例》[②]，作者以符号学为工具，分析了网络玄幻小说《七界传说》，指出这部小说本身就是一个符号集合体：整个世界分成了七个具有代表意义的符号世界——人、天、妖、魔、邪、鬼、巫。书中的打斗不是打斗本身，而是一场符号能力的争夺。《七界传说》的叙事文本完全符合普罗普的功能说，也即从组合的角度来看，玄幻小说的叙事都是由某些要素或功能构成的。《七界传说》中有很多两两对立的元素，对小说进行聚合分析就是要找出这两两对立的元素。作者接着用巴尔特的神话理论分析了小说，指出其“神话”意义，如修仙者看重的法器和法术从第二层的内涵意义来说是社会地位、社会身份和不同能力的体现。作者在对符号学的把握和运用上存在明显的偏差，比如将聚合关系简单理解为二元对立的关系就是一种错误的认识。但作者从具体的实例出发，从直觉上认识到网络玄幻小说与普罗普分析的民间故事相一致，这对网络文学的符号学研究具有一定的借鉴意义。

黄玖胤的《网络小说的叙事模式》[③]，作者从叙事学的角度去研究网络小说，指出其四大叙事模式：自我式的叙事角度，散文式的叙事结构，网络化的叙事语言，多样化的叙事符号等。散文式的叙事，既保留了传统小说线索的有序性，又不刻意追求故事情节的完整性，而是将个人的意识涌动有机穿插在故事之中。虽然论文标题提到了叙事学，但其实只是对小说的感性归纳总结，并没有真正从符号叙事学的角度去解读网络小说。

叶建松的《消费语境下的游戏式写作——“起点中文”的媒体策略》[④]，作者以当下中国一个大规模的文学网站“起点网”为例，探讨媒体给文学带来的新的发展方向，具有重要意义。虽然论文极少使用符号学术语，但将网络文

---

① 朱述超：《网络文学文本的“陌生化”形式》，《东南传播》，2008 年第 3 期。

② 刘宗义：《网络玄幻小说的符号学解读——以〈七界传说〉为例》，《东南传播》，2009 年第 11 期。

③ 黄玖胤：《网络小说的叙事模式》，《肇庆学院学报》，2004 年第 3 期。

④ 叶建松：《消费语境下的游戏式写作——“起点中文”的媒体策略》，复旦大学 2010 届硕士论文。

学置于一个网络中去研究其中某项要素的作用及给文学发展带来的影响具有符号学方法的特点。起点在管理作家、向读者收费方面都起到了很大的作用。传统作家也通过网络平台检验自己的作品受读者欢迎的程度。起点也是网络文学营销方面的主力军。网络改变了大众尤其是年轻一代的阅读习惯。作家、读者以及读者之间的互动主要有以下三种模式：作品评论、家族式写作（一个家族版上每个家庭成员都可以写作）、互动小说、网络征文，网友评定、名家作品网络巡展，网友参与评论及评分。网络文学的泛游戏化是其显著的特征。该文虽然没有明确提到符号学字眼，但已在一定程度上具备了符号学分析的视角。

总体而言，现有的网络文学符号学研究无论从深度还是广度上都存在较大不足。符号学是人文学科的公分母，用符号学的角度来分析网络文学，可以有更多的路径和更广阔的发展空间。

三、网络文学符号学研究的可能方向

我们平时所言的文学，主要指的是文学作品，从文学作品的角度来看，网络文学的主流——网络长篇小说大致类似于通俗类型小说，具体创作手法、语言使用上与传统文学差异并不大。但网络文学从整体形态上已与传统印刷文学有了较大的区别。从符号学的角度来研究网络文学，即将网络文学作为符号文本和符号过程进行研究，考察其意义产生的过程，笔者以为研究可以从以下几个方面入手进行。

（一）分析网络语境与网络文学特征之间的关系

任何一个额外的超链接都是噪音。网络写作更像演讲，“一次性”使得它有较多的冗余信息，即网络小说“注水”现象十分明显。低熵值的网络小说有大量的冗余，造成其被人批评，同时又继续存在，但转换成实体书时熵值低的小说不太容易成功。网络小说面对的是数量巨大的异质化的大众，而非像精英人群那样的小部分读者，所以冗余需求量大。网络小说讯息（文本）已高度结构化，因此熵值降低，读久了会失去吸引力。当然艺术作品是个变化的东西，冗余与熵可以互相转换。冗余多，注水多，在一定程度上是为了克服渠道的噪音。

从雅柯布森的六因素说来看，冗余的传播是高度交际传播，在于保持和强化已有的社会关系。交际传播从心理学上讲是“自我驱动”的需要，目的在于自己被注意、识别、接受，确认自己是某一特定群体或文化中的一员。冗余是

一种维持现状的保守力量。因此，（中国）网络小说其实极为保守。

（二）网络文学的文本结构分析

这种分析可以从符号叙事学入手进行，尤其是对网络小说的分析可以借用俄法学派的情节分析模式。冗余的文本表现为文本结构化，以某种程式化的方式编码。从符号学的角度而言，将符号组织成传播代码的方式有两种：从词汇域挑选一定的词汇，将词汇按照一定的句法结构组织起来，即聚合操作和组合操作。网络文学文本的词汇域可供选择的范围比较广，但表现出一些共同特征，如仙侠、武侠、奇幻、言情、都市等，句法结构比较固定，如一些固定的网络写作技巧，如快速进入、悬念、单线、线性发展等。

（三）传播代码、元语言的问题

网络文学文本代码大多是限制性代码、广播代码，而传统印刷文学大多是详制性代码、窄播代码。限制性代码和广播代码更简单、更口语化、冗余度高，更倾向于确定社会关系，依赖非言语代码、具体的、特定的此刻的信息和文化经历。

传播是意义的产生。网络文学传播代码与传统文学不同，其中非语言代码较多，这与其传播媒介，也即网络媒介有关。网络的瞬息万变使非语言代码更能引人注目。展示性代码，通过非语言传播只能发出此时此刻的信息，只限于面对面传播，或传播者在场的情况，网络小说有“现场性”，因此这种代码使用较多。网络文学圈有自己一套特定的词汇，如小白、大大、太监、挖坑等，这些都是确认身份的“限制性代码”（广播代码），是文化自我传播的方式。网络小说“写什么”是其明示意，“怎么写”是其隐含意。传统作品比网络作品好是一种“迷思”（Myth），即在社会中占据了统治地位的社会阶层有意传播的价值观念，这种价值观念以自然的方式根植于人的头脑中而掩盖其历史性和社会性。

（四）写手与读者的新型关系

文学通过传播意义的符号过程得以实现，网络文学文本在使迷思和价值观公共化的同时，也使它们能发挥文化认同的功能，人们通过阅读网络小说而确认了某种身份，从而得到一种身份认同感。网络互动性增强，使得写手与读者之间有了新型的人际关系。

阅读是一种协商的过程。作者/读者总是具有一定的文化和个人经历的主

体，他们携带有自己所体验和期待的常规惯例。读者通过个人经历、情绪、态度的纳入来促使文本意义的产生，并且网络的互动性使读者发挥更积极的作用。因此，网络文学传播是作者/读者与文本之间协商的过程。

网络小说的阅读有时是为了享受与读者的这种互动关系，而非“发言者”的信息。读者与文本的协商取决于他们在社会结构中的地位，地位主要由社会阶级（阶级、教育、职业、政治倾向性）所决定。阅读就是读者所有的不同话语与供阅读的文本话语之间的协商。当读者已持有强硬的立场时，受文本的影响就较小；反之，当立场不那么坚定时，文本能发挥较大的影响。

文本结构与社会结构之间的关系，只能通过接受者或读者才能实现，而读者很多时候直接联系其社会情境来解读文本。网络小说读者的社会地位不高与网络小说文类的社会地位不高之间存在内在联系。因此，贬低他们的阅读口味也是贬低他们的一种方式。一些文本意义是不能由文本分析所揭露的，因为它是在文本遭遇读者的社会情景时产生的。

“影响，或者说‘抓住眼球’，大部分取决于读者已有的关注水平和对事件的社会态度以及它所转喻的社会关系。文本结构要和读者的社会态度进行互动才能产生影响。”① 如盗墓小说以二元对立（科学/神话）的方式建立了新的迷思。网络文学文本的解码方式有三种：对抗性解码、协商性解码、支配性解码。假若网络文学文本和读者同属一种文化，读者与文本共同产生优先意义。

从使用与满足的角度来解释网络小说的阅读。读网络小说可以转移：逃避日常生活、难题重负、情感释放；人际关系：陪伴、社会用途；个人身份认同：个人参照，现实解释，强化价值。网络媒介生长于文化中并代言文化，培养了媒介中的一种态度和价值观。对网络小说的补偿性使用可以满足被其他社会生活挫败时的需要（网络小说的幻想性强）。阅读网络小说也是获得信息、获得自信、消除焦虑的途径。网络小说可以告诉我们，我们要逃避什么，逃向什么。用使用与满足理论来解释，满足的四种类型分别是：转移、人际关系、个人身份认同、监视。所有的传播活动都是对人进行的“征询”和“呼唤”，网络文学亦是，对读者进行传播即将他们置于一种社会关系中，确认并回应，即参与了自己的社会意识形态建构。网络小说的传播具有社会政治性，受经济意识形态的影响。

意义的产生是一种动态的行动，在网络文学这里，作者、文本与受众三种

① 约翰·菲斯克：《传播研究导论：过程与符号》，许静译，北京大学出版社，2008年，第91页。

因素同样发挥作用。当文本与受同属一个组织紧密的文化或亚文化时，这种互动就通畅，从文本中生出的隐含意和迷思与读者的隐含意和迷思密切配合。否则会产生对抗性解码或协商性解码，读者与文本共同产生优先意义。

（五）媒介

“媒介依托于一定的物质载体，载体的物质类别称为媒介（medium，又译作“中介”），媒介是储存与传送符号的工具。”[①] 网络文学依托于网络媒介，网络媒介与印刷媒介相比，集记录性与呈现性于一体，即可以以其电子技术手段保存网络文学文本，同时它的互动性与快速更新性更使得网络文学的生成类似于一次性表演。网络文学的完成也是在交互性的作者、读者互动中完成的。

媒介成为介入网络文学的第三方重要力量：规范阅读秩序，制定写作流程，引导网络文学产业化发展。文学网站的类型选择提供的是传播代码，即词汇域；各种写作技巧传授的是句法结构，如总裁小说、高干小说；文学网站提供了符号组成传播代码的方式。对其进行研究可以有效地理解作为文化实践的网络文学。

中外网络文学及其研究均呈现出不平衡的状况，中国的网络文学最为火热，但有关网络文学符号学的研究，国内外都显得不够充分，存在较大拓展空间。通过对研究现状的反思，笔者认为网络文学符号学的研究可以从网络语境、文本结构、符号过程、传播代码以及媒介等方面进行，这将成为网络文学研究新的学术增长点，推动网络文学向纵深方向发展，并为符号学研究开拓更为广阔的空间。

（作者单位：西北师范大学文史学院）

① 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011年，第123页。

跋

中国符号学九十年

赵毅衡

一、中国符号学漫长的黎明

符号学的学科史，从皮尔斯与维尔比夫人通信讨论算起，已经超过115年；从索绪尔在日内瓦大学讲课算起，现在正好一个世纪；而中国的符号学在20世纪20年代起步，从赵元任1926年提出“符号学”，方光焘1929年在法国研习索绪尔开始，符号学在中国缓慢地，但是不屈不挠地前行，到80年代后汇成大潮，90年代后期开始成为显学。这个过程从现在算起，已经接近90年，比起符号学的西方先行者不遑多让。因此，追溯中国符号学运动的历史，检阅其现状，并且略为展望其未来，恐怕是值得一做的事。

1988年在“京津符号学座谈会”上，笔者作了关于符号学运动现状的报告，大致上只能介绍国外的发展[①]；1994年苟志效写了《中国符号学五年的发展》,[②] 2002年王铭玉写了《中国符号学二十年》。[③] 笔者此文，试图向前后两个方向拓展他们的努力，而鉴于中国符号学运动发展速度加快，历史不断被改写，本文也等着不久后有人接力。

“符号学”这个中文词，是赵元任在1926年一篇题为“符号学大纲”的长文中提出来的，此文刊登于他自己参与创刊的上海《科学》杂志。在这篇文章

① 《京津符号学座谈会在京举行》，《哲学动态》，1988年第4期。

② 苟志效：《回顾与展望——中国符号学研究5年》，《哲学动态》，1994年第3期。

③ 王铭玉：《中国符号学20年》；《外国语》，2003年第1期。

中他指出："符号这东西是很老的了，但拿一切的符号当一种题目来研究它的种种性质跟用法的原则，这事情还没有人做过。"[①] 他的意思是不仅在中国没人做过，而是指在世界上也还没有人做过。自然，索绪尔已经在 1913 年日内瓦大学的课堂上提出创立符号学科，他的讲课笔记到 1916 年他去世后才在瑞士洛桑出版，而引起学界广泛注意，则是 30 年代。皮尔斯生前完全没有发表关于符号学的论著，他的符号学理论在 30 年代莫里斯对其进行系统介绍才为广人知。赵元任在此文中说，与他提出的"符号学"概念相近的词，可为 symbolics、symbology 或 symbolology，[②] 可见他的确是独立于索绪尔或皮尔斯提出这门学科的，应当是符号学的独立提出者。

可能是因为发表于一本科学杂志，而五四时期中国知识界对文理科学术贯通不一定很敏感，赵元任此文在中国学界几乎没有产生任何影响。到 2002 年赵元任的语言学著作结集出版后，才有很少一些学者注意到此文[③]。赵元任自己重新讨论符号学，是 40 年后 60 年代末到 70 年代初的几篇文章[④]。只是"符号学"此词在中文中延续了下来，不像中文其他学科译名经常来自日语。日语的译名为"记号学"，至今有包括台湾学者在内的一部分中国学者，坚持认为"记号学"研究"符号"，或"符号学"研究"记号"[⑤]。学界作此种区分式定义，可能是由于西方通用的"符号学"（semiotics），与"符号"（sign）一词词根不同，而西方对符号学的定义就建立在此种不同上：Semiotics is the study of the sign（"符号学是研究符号的学问"）。实际上西语中此定义是用希腊词源"符号"（semeion）与拉丁词源"符号"（signum）的同义词作循环定义。中文没有必要跟西人转同义词圈子。笔者认为，中文译名为"符号"与"符号学"，自然而妥帖。[⑥] 总之，日文"记号学"是翻译，中文"符号学"是独创，是皮尔斯的 semiotics，维尔比夫人的 sensifics 和 significs，[⑦] 索绪尔的 semiologie 之后的第五个称呼。

---

① 吴宗济、赵新那编：《赵元任语言文学论集》，商务印书馆，2002 年，第 178 页。

② 《赵元任语言文学论集》，第 177 页。

③ 例如赵家新：《赵元任与中国符号学研究》，《盐城师范学院学报》2006 年第 1 期；吕丽贤：《赵元任与索绪尔之普通语言学和符号学对比研究》，《宜春学院学报》2010 年第 2 期。

④ 赵元任：《谈谈汉语这个符号系统》，《赵元任语言文学论集》，第 877～889 页。

⑤ 例如何秀煌：《记号学导论》，文星书店，1965 年。

⑥ 关于符号学定义的辨析，见赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京：南京大学出版社，2011 年，第 1、3 页。

⑦ Victoria Welby, "Grains of Sense, § 8", London: JM Dent, 1897; reprinted in Susan Petrilli, *Signifying & Understanding: Reading the Works of Victoria Welby*, Berlin: De Gruyter Mouton, 2009, p. 102.

可惜，赵元任之后，此词在中文中消失几十年：古往今来的大多数中国思想者不耐烦于逻辑分析，更喜爱“整体把握世界”，本身不能说是缺点，但是分析方法几乎整体缺席，就成为中国现代学术的重大弊病。整整60年中，与符号学走得较近的是陈望道等学者领军的语言修辞学，金岳霖等学者创建的符号逻辑，而方光焘、高名凯等语言学家于二三十年代留学法国系统学习索绪尔理论，这两位先行者于五六十年代长达四年的关于“语言”与“言语”的争论，实际上是中国符号学运动的第一场认真辩论。

赵元任之后，“符号学”一词，最早出现在五六十年代的语言学或哲学资料中。第一篇文章可能是周熙良1959年翻译的波亨斯基《论数理逻辑》，发表于《现代外国哲学社会科学文摘》（1959年7月号）。1961年贾彦德、吴棠翻译，刊发于《语言学资料》（1963年5月号）的《苏联科学院文学与语言学部关于苏联语言学的迫切理论问题和发展前景的全体会议》一文，算是用正式文件把此词“官方”化了。

此阶段学界受到政治运动一潮接一潮的冲击，对偶然出现的“符号学”，连好奇心都不一定有，此后此术语也果然在中国消失近20年，不为人知。甚至五六十年代出版的影响巨大的一些“内部批判材料”，例如1964年的《现代资产阶级文艺理论论文选》，汇集了许多名家译文，却没有符号学的任何文章，也没有对符号学的批判，学界还没有认为符号学已经成为“资产阶级文艺理论”中成气候的流派，这个判断没有错：符号学当时在西方也只是在语言学中有一定影响，要等到60年代巴黎学派的努力，符号学才突然成为欧洲学界的大潮。

符号学这个词再次出现于中文出版物中，是新时期。与五六十年代相同，依然仅仅出现于外国哲学语言学的翻译介绍之中。1978年方昌杰翻译著名学者利科对法国哲学的介绍文章，是符号学重现于中文的第一篇文章，[①] 而高名凯翻译的索绪尔《普通语言学教程》在1980年出版，影响巨大，可以说是中国符号学运动的起跑枪声。紧接着就出现了中国学者讨论符号学的第一批文章：胡壮麟《语用学》、岑麒祥《瑞士著名语言学家索绪尔和他的名著〈普通

① 李科尔（现在通译利科）：《现代法国哲学界的展望——特别是自从1950年之后》，方昌杰译，《哲学译丛》1978年3月号。

语言学教程〉》、徐志明《索绪尔的语言理论》、徐思益《论索绪尔的语言哲学》等[1]。这个时期的“符号学觉醒”集中于索绪尔语言学，关心者大致上也是语言学界，这也正常，是在补结构主义语言学的课。乔姆斯基的结构语言学也在这个时期进入中国，杨成凯等学者对乔姆斯基理论应用于汉语，作出了坚持不懈的努力。[2]

而真正把符号学当做一门单独的学科来讨论的，是我国著名东方学家金克木1983年在《读书》第五期上发表的文章《谈符号学》。这篇文章是印象式的漫谈，论点有点散乱，但却是中国学者第一次拿出自己的观点来，不再是仅仅介绍国外理论，所以至今被论者引用。1980年代中后期，随着“文化热”的迅速升温，国内学界对符号学的兴趣陡增，各界学者开始将其应用于不同学科之中，为符号学运动在中国发展作了一个良好开端。1985－1987年出现了一系列在各种学科中运用符号学的文章，如安和居《“符号学”与文艺创作》、安迪《短篇小说的符号学》、胡妙胜《戏剧符号学导引》、艾定增《运用建筑符号学的佳作：评西双版纳体育馆方案》、徐增敏《电影符号与符号学》、李幼蒸《电影符号学概述》、周晓风《朦胧诗与艺术规律：对于现代诗歌的一个符号学探讨》、曾大伟《试论符号学理论与接受理论在教学上的应用》、郑伟波《从符号学角度看翻译等值的限度》、郭昀《情报与符号：从大情报观看情报载体》等[3]。符号学呈现了跨学科的特征，覆盖面之广已经令人惊奇。此时也出现了一些对这门学科作总体介绍的文字，例如毛丹青《符号学的起源》、陈波《符号学及其方法论意义》[4]。到这个十年将结束的时候，符号学在中国呈现爆发的形态，开始出现综合与汇流。1988年1月，李幼蒸、赵毅衡、张智庭等在

---

① 胡壮麟：《语用学》，《国外语言学》，1980年3月号；岑麒祥：《瑞士著名语言学家索绪尔和他的名著〈普通语言学教程〉》，《当代语言学》，1980年1月号；徐志民：《索绪尔的语言理论》，《复旦学报》，1981年1月号；潘庆云《索绪尔为现代语言学奠定了基础》，《浙江师范大学学报》，1984年3月号。

② 杨成凯，《Fillmore的格语法理论》，《国外语言学》，1986年1～3期连载。

③ 安和居：《‘符号学’与文艺创作》，《文艺评论》，1985年3月号；安迪：《短篇小说的符号学》，《文艺研究》，1985年10月号；胡妙胜：《戏剧符号学导引》，《戏剧艺术》，1986年4月号；艾定增：《运用建筑符号学的佳作：评西双版纳体育馆方案》，《建筑学报》，1986年7月号；徐增敏：《电影符号与符号学》，《当代电影》，1986年8月号；李幼蒸：《电影符号学概述》，《世界哲学年鉴》，1986年1月号；周晓风：《朦胧诗与艺术规律：对于现代诗歌的一个符号学探讨》，《重庆师院学报》，1987年12月号；曾大伟：《试论符号学理论与接受理论在教学上的应用》，《外国语》，1987年12月号；郑伟波：《从符号学角度看翻译等值的限度》，《中国翻译》，1988年1月号；郭昀：《情报与符号：从大情报观看情报载体》，《情报科学》，1988年6月号。

④ 毛丹青：《符号学的起源》，《哲学动态》，1987年4月号；陈波：《符号学及其方法论意义》，《中国人民大学学报》，1988年3月号。

北京召开了“京津地区符号学讨论会”，这是中国符号学界的第一次集会；1988年12月，李先焜发表《符号学通俗讲座》（最后几讲由陈宗明负责）[①]；80年代后期，中国符号学的最早几本专著开始出版：林岗于的《符号·心理·文学》（花城出版社，1985年）可能是我国第一本将符号学应用于文学研究的专著；接下来是何新将符号学应用于艺术研究的《艺术现象的符号—文化学阐释》（人民文学出版社，1987年），以及俞建章、叶舒宪的《符号：语言与艺术》（上海人民出版社，1988年）；肖峰的《从哲学看符号》（中国人民大学出版社，1989年）可能是第一本符号学哲学专著；以后又出版了杨春时的《艺术符号与解释》（人民文学出版社，1989年）、赵毅衡的《文学符号学》（中国文联出版公司，1990年）[②]。

可见，80年代中期以后，符号学在中国已经相当繁荣，文科各行各业对符号学均有所探索。有的学者认为，在中国早期对符号学感兴趣的多半是文学理论家，从上面的回顾可以看出，这个看法可能不够全面。或许我们可以指责说当时的研究深度不够，但是绝对不能说中国学界对符号学兴趣缺如。1988年美国符号学界的领军人物西比奥克讨论了世界上27个国家的符号学研究状况，唯独没有中国，他认为中国“缺乏足够的符号学机构和研究活动”[③]，他的错误判断明显源自于信息不对称。

二、符号学与结构主义的纠缠

80年代关于符号学的讨论，一大特点是与结构主义混杂在一起，两者不分。这实际上妨碍了符号学在中国的展开，后来符号学运动不得不花力气摆脱这个纠缠。应当说，这种纠缠是世界符号学运动六七十年代的特点，只不过中国符号学认识到必须分成这两个概念的时间稍微滞后了一点。

结构主义是符号学在学界掀起大潮时采取的第一个形态，中国学界80年代讨论结构主义的文章，基本上把它当做符号学的同义词，两种文章都是从索绪尔原理与术语开始，只不过讨论范围比符号学的范围广一些，讨论结构主义时论及列维–斯特劳斯、阿尔都塞、福柯、拉康、戈尔德曼等人的思想，这些

---

① 连载于《逻辑与语言学习》1988年12月号～1989年9月号。

② 此书为中国社科院文学所主持的《文学新学科丛书》之一，于1988年交稿，因特殊原因推迟到1990年才出版。

③ 转引自丁尔苏《符号学研究：东方与西方》，《符号学与跨文化研究》，复旦大学出版社，2011年，第8页。

思想家现在不被视为符号学家。80年代中文刊物上发表的文章，以结构主义为题的文字远远超过讨论符号学的文章。1980年袁可嘉、王泰来等人已经开始相当系统地介绍结构主义。李幼蒸从1979年开始翻译研究结构主义，1981年写了《关于结构主义与符号学的辨析》一文，基本上认为两者是同一个运动的两个不同名称[①]。这个局面实际上不是中国学界搞错了，而是结构主义在70年代尚未充分地走出结构主义阶段，即索绪尔语言学模式阶段。特伦斯·霍克斯出版于1977年的《结构主义和符号学》于1987年翻译成中文出版（瞿铁鹏译，上海译文出版社），因为写得通俗易懂，在中国影响极大。佛克马与易布思同样作于1977年的《二十世纪文学理论》于1988年在中国出版（林书武等译，北京三联书店），很受欢迎，其第一、二章用几乎占半本书的篇幅介绍结构主义，其中提到了“苏联符号学”，这也给人符号学从属于结构主义的印象。这几本书翻译成中文，比在西方出版滞后了10年，六七十年代在西方，80年代在中国，这两者的确几乎是同义词。晚至1984年，也就是说与符号学在中国兴起大约同时，美国符号学家西比奥克大声疾呼要求推翻这个历史陈案：“霍克斯说符号学与结构主义的研究范围相同……这种对事实真相的误解大错特错。”[②] 可见在西方80年代，这种混淆依然是个问题，而且是继承皮尔斯衣钵的一些符号学家在大声疾呼要求澄清。最后是符号学本身的发展，才让符号学最终与结构主义脱钩。

中国的符号学长期搭载在结构主义的列车上。这种情况对中国符号学的发展很不利：符号学学科长期被结构主义所掩盖，以至于一些重要著作只讨论结构主义而不讨论符号学[③]。更重要的是，当结构主义在西方被宣布“过时”，被突破成后结构主义后，符号学本身的学术承继突然中断，以至于不少人认为符号学与结构主义一起过时了，或是认为皮尔斯的符号学与索绪尔没有相通之处。在追赶学术时髦潮流成为痼疾的中国学界，这个误会是致命的。马克思主

---

① 李幼蒸引用瓦尔的话来说明这两者的关联：“任何学科的任何部分，内容均可看作是结构主义的研究，只要它坚守能指-所指型的语言学系统，并从这一特殊系统取得其结构。”见李幼蒸：《结构和意义：人文科学跨学科认识论研究》，中国社科出版社，1996年，130页。

② 转引自丁尔苏《符号学研究：东方与西方》，第7页。

③ 可以举几本影响最大的书：从1983年第4期开始，张隆溪以“西方文论略览”为总标题，在《读书》上连续发表了11篇介绍现代西方文论的文章，其中以专论结构主义的居多，共有4篇。他讨论的结构主义，包括布拉格学派，也包括符号学与叙事学。王岳川1999年的《二十世纪西方哲性诗学》（北京大学出版社），以及他2008年的《当代西方最新文论教程》（复旦大学出版社），都有一节“结构主义符号学”；陈厚诚、王宁主编的《西方当代文学批评在中国》（百花文艺出版社，2000年）没有符号学，却有“结构主义”；朱立元、李钧主编的《二十世纪西方文论选》（高等教育出版社，2002年）下卷第一部分为“结构主义、符号学、叙述学”。

义后现代论者詹姆逊多次到中国讲学，在中国影响极大，但是他本人对符号学怀抱热情。他在北京大学演讲时，就是用格雷马斯符号方阵来解析《聊斋》中的“资本主义萌发因素”的[①]。中国学生觉得是符号学“结构主义残余”，为尊者讳而故意忽略，至今中国讨论詹姆逊思想的人多矣，却没有人讨论他对符号学的贡献。

在西方七八十年代，索绪尔语言学模式的符号学，被皮尔斯的逻辑－修辞学模式符号学所替代。有西方论者甚至认为符号学发展到当代，索绪尔对符号学理论的贡献只能说“相当微小”(only minor),[②]“符号学之父”竟然已经被符号学近年的发展边缘化了，可谓大出意外，也可以看出当代符号学发展之迅疾。不过这看法可能言过其实：索绪尔的许多观念，依然是符号学的出发原理。

20 世纪大部分时期，虽然有莫里斯、米德等人的坚持，皮尔斯模式还是受到冷落。到 70 年代，符号学界“重新发现”皮尔斯：西比奥克、艾柯等人把符号学推进到后结构主义阶段。皮尔斯理论成为当代符号学的基础理论，成为符号学最重要的模式。此种模式考量所有的符号类型，而不以语言学为模式。这个出发点促使符号学向非语言式，甚至非人类符号扩展。更重要的是，皮尔斯模式提出了符号意指的一系列三分式，符号的解释成为进一步表意的起点，由此打开系统，向无限衍义开放。90 年代开始，中国的符号学运动进入了一个新阶段。

三、中国成为符号学大国

90 年代的特点是中国学者们静下心来读书研究，稳步前进。到了 2000 年后的新纪元，符号学在中国学界换挡加速，这一点很容易用数字证明。当然网上检索是片面的：很多文献实际上在用符号理论，从标题检索上却没有体现。符号学理论可以使用不同术语，也无法简单通过检索数字统计。如蒋荣昌《消费社会的文学文本：广义大众传媒时代的文学文本形态》，所使用的“广义语言学”，实际上就是“文化符号学”。因此，符号学实际应用面与量，恐怕比下面提供的数字还要大得多。

---

① 詹姆逊：《后现代主义与文化理论——北大学术演讲丛书之 4》，北京大学出版社，1997 年，第 120～130 页。

② Winfred Noth, *Handbook of Semiotics*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1990, p. 64.

如果我们大致上把1980—1989算做中国符号学的第一个十年，1990—1999算作第二个十年，2000—2010算作第三个十年，我们可以看到第一个十年总共有符号学论文约两千篇，第二个十年大约发表论文近六千篇，而且每一年都在加速，到第三个十年终了的2010年，此年中国发表以“符号学”为主题的文章大约有近千篇，而题目中有“符号”两字的有近万篇，这也就是说，目前中国学界，每天刊出讨论符号的论文近三篇①。另据统计，中国的大学近年开出的符号学课程，或是课程中包括符号学部分的，共有两百多门②。这是一个极其惊人的数字，这是符号学在中国已经成为显学的明证。

这个时期的翻译活动异常活跃，索绪尔的《语言学概论》几种版本都翻译过来，2011年屠友祥的《索绪尔手稿初检》，是对索绪尔手稿的仔细整理探讨，为学严谨，值得钦佩。巴尔特的著作已经全部翻译，广受欢迎，只是因为版权被不同的出版社买到，未能形成一套全集。格雷马斯与艾柯的著作大部分已经出版，有几本遗漏的正在翻译过程中。各行各业应用符号学的书籍，尤其是对当代文化进行符号学分析的书籍，翻译数量极大。把大量的翻译与专著一并考虑，这20年中国出版的符号学著作大约四百多本，也就是说平均每年有二十多本，每个月大约出版两本。其实到2010年后，符号学著作以每月三本的速度推出，好几个出版社（例如中国人民大学出版社、四川教育出版社、百花文艺出版社、南京大学出版社、苏州大学出版社、上海东方出版中心等），都在推出符号学翻译或专著系列，可见读者需要量之大。中国符号学运动，就规模而言，的确已经达到世界之最：中国已经成为符号学运动最为活跃的国家，符号学在中国已经成为一门跨学科的显学。由此，本文以下的讨论，就不再提及单篇论文，而只讨论专著。

---

① 在中国知网（CNKI）上进行检索：第一个十年，以“符号学”为主题进行检索，结果为275篇，以“符号”为主题进行检索，结果为2764篇；第二个十年，以“符号学”为主题进行检索，结果为766篇，以“符号”为主题进行检索，结果数为6983篇；第三个十年，以“符号学”为主题进行检索，结果为4027篇，以“符号”为主题进行检索，为49743篇。仅2010年一年当中，以“符号学”为主题进行检索，结果为844篇，以“符号”为主题进行检索，结果数为9372篇。参见胡易容：《中国符号学学科发展态势》，四川大学“符号学论坛”，<http://www.semiotics.net.cn/news_show.asp?id=1326>。

② 参见马文美：《中国符号学课程开设现状》，四川大学“符号学论坛”，<http://www.semiotics.net.cn/news_show.asp?id=1321>。

四、中国符号学传统

我们首先要重视的不是数量。仔细分析一下中国学者在做的工作及在讨论的问题，我们可以说中国学界已经不再满足于介绍国外符号学者的说法，或像80年代那样点缀一些中国传统的符号学思想，而是开始提出中国学者自己形成体系的见解。我们可以着重讨论几个重要趋势。

首先是中国符号学传统的发掘。80年代末中国学者眼光已经开始注视到中国自身的符号学传统，胡绳生、余卫国的《〈指物论〉，文化史上的第一篇符号学论文》[①]，是第一个讨论中国符号学传统的文章，此文对先秦名家的定位也很有意义，虽然准确与否可以讨论。90年代这个工作就做得相当仔细了。1993年李先焜《公孙龙'名实论'中的符号学理论》、许艾琼《荀子正名理论的符号学意义》，1994年周文英《〈易〉的符号学性质》，1996年李先焜《〈墨经〉中的符号学思想》，1997年高乐田《〈说文解字〉中的符号学思想》等等，都是重要的开路之作。1995年苟志效、沈永有、袁锋的《中国古代符号思想史纲要》[②]，虽然并不完美，却是第一次以专著形式对此课题作的系统讨论。此后，在这个方向上努力的有王明居《叩寂寞而求音——〈周易〉符号美学》（1999年）、詹石窗《易学与道教符号揭谜》（2001年），朱前鸿《名家四子研究》（2005年）。2004年陈宗明的《符号世界》对中国符号学传统论述颇详；而张再林的《作为身体哲学的中国古代哲学》（2008年）则提出独到的见解，把周易解释为身体符号与古人的生殖崇拜遗迹。

另外一个让全世界学者感兴趣，但是只有中国学者能说清楚的课题，是对汉字形成过程的符号学解读。在这个方面作出突出贡献的是陈宗明、孟华、申小龙等。陈宗明的《汉字符号学：一种特殊的文字编码》（2001年），孟华的《汉字：汉语和华夏文明的内在形式》（2004年），是这个方面突出的成果。接近这个方向上的另一种引人注目的学术探索，是把符号学用到中国古典文学的研究上，齐效斌的《〈史记〉文化符号论》（1998年），辛衍君《意象空间：唐宋词意象的符号学解释》（2007年）。文一茗的《〈红楼梦〉叙述的符号自我》（2011年）是符号学进入文学经典研究的最新尝试，值得注意。

---

① 胡绳生、余卫国：《〈指物论〉，文化史上的第一篇符号学论文》，《宝鸡师院学报》，1988年9月号。

② 苟志效、沈永有、袁锋：《中国古代符号思想史纲要》，三秦出版社，1995年.

另一个有中国特色的符号学开拓领域，是符号人类学。西方的人类学往往到偏僻的国外进行猎奇式的调查，中国人类学者经常就中国人本身进行研究，应当说中国学者的方向更有意义，更能避免“外来人”猎奇式观察的各种弊病。陈来生《无形的锁链：神秘的中国禁忌文化》（1993 年），孙新周《中国原始艺术的文化破译》（1998 年），都是早期的例子。文学人类学家叶舒宪的著作借道符号学，深入中国古代精神世界，例如他的《中国古代神秘数字》（1996 年）。当然中国人类学者也有把眼光投向少数民族的，如杨昌国《符号与象征：中国少数民族服饰文化》（2000 年）。杜勤的《“三”的文化符号论》（1999 年），是作者留日时的博士论文，是角度新颖的中西比较宗教学论著。

在用符号学整理中国思想上作出独特贡献的，是在北京大学任教的中国台湾学者龚鹏程。他的《文化符号学：中国社会的肌理与文化法则》（2009 年），以及在这个基础上所做的北大演讲系列《文化符号学导论》（2005 年）是对中国传统语文学的一种全新的系统阐释。最近则有中国台湾学者周庆华《语文符号学》（2011 年），在这条路上继续探索。

就中国面广量大的符号学遗产而言，至今中国学界做得还远远不够。例如佛教（尤其是唯识宗与禅宗）对中国思想影响极大，现象学界已经对此课题有相当的研究，但是符号学界至今尚未见到尝试，本书中续戒法师所作“唯识学与符号学”是这个重要领域的开拓性文字。《易》被认为是人类第一个解释世界的符号体系，至今我们的研究远远不足；中国传统的诗话、词话式批评，至今尚未见到比较全面的符号诗学总结。

五、符号学理论的发展

在这个阶段，中国学界对符号学理论的探讨更加深入。研读介绍西方符号理论家固然受到重视，不少著作已经脱离了 80 年代以猎奇为主调的介绍。中国学界向来对卡西尔与朗格的符号美学比较感兴趣，这可能是出于美学在中国学界的特殊地位。这方面的论著一直比较多，其成果近年有汇总的趋势，例如吴凤《艺术符号美学：苏珊朗格符号美学研究》（2002 年）、谢冬冰《表现性的符号形式》（2008 年）。对俄苏符号学的介绍，也有从散篇论文转向专著的趋势：曾军《接受的复调：中国巴赫金接受史研究》（2004 年），张杰、康澄《结构文艺符号学》（2004 年），王立业《洛特曼学术思想研究》（2006 年），为这个潮流作了系统化的总结，但是这方的研究依然不够。

介绍西方符号学时，索绪尔依然受到最大推崇，这可能与文献的相对齐备

有关，近年专著有张绍杰《语言符号任意性研究：索绪尔语言哲学思想探索》（2004 年）、赵蓉晖《索绪尔研究在中国》（2005 年）；有些著作已经能够与国外学界比细究“第一手材料”，例如屠友祥对索绪尔笔记的细致考证《索绪尔手稿初检》（2011 年）。我国西学往往有大而化之不追求细节的毛病，似乎西学是客学，有用拿来即可，不必如中国古典那样锱铢必较地考证校勘。屠友祥的工作细致程度在中国很少见，却是一个良好开端。把西学当做吾家事，这是一个学术大国的著作应有的风范。

对于布尔迪厄、鲍德里亚等人学说的介绍，一时热闹非常。评价布尔迪厄的社会符号学的主要著作有高宣扬的《布尔迪厄的社会理论》（同济大学出版社，2004 年），张意的《文化与符号权力：布尔迪厄的社会文化学导论》（中国社科出版社，2005 年），刘拥华的《布尔迪厄的终身问题》（三联书店，2009 年）。评价鲍德里亚商品符号学的著作主要有仰海峰的《走向后马克思：从生产之镜到符号之镜》（2004 年），戴阿宝的《终结的力量：博德利亚前期思想研究》（2006 年），高亚春的《符号与象征：博德利亚消费社会批评理论研究》（2007 年），郑也夫的《后物欲时代的来临》（2007 年）。介绍这两位法国当代知识分子的著作之多，让人惊叹。此种巨大兴趣，来自中国学界对“解决”当代社会文化大问题的热衷，而不见得来自对法国符号学运动的推崇。

在这个时期开始出现中国符号学家自己的符号学理论体系。90 年出现了一系列符号学理论书籍：首先是李幼蒸的《理论符号学导论》，此书初版于 1994 年，再版于 1997 年，2007 年由中国人民大学出版了增补的第三版。这本长达八百多页的书，对自 20 世纪初以来的西方符号学作了最详尽、最系统的介绍，其最后一章则对符号学在中国的发展前途作出展望。1999 年孟华的《符号表达原理》、苟志效的《意义与符号》，2001 年王铭玉的《符号学研究》，2004 年黄新华、陈宗明主编的由中国符号学界八位学者合作的《符号学导论》，2008 年郭鸿的《现代西方符号学纲要》（复旦大学出版社），等等著作都在总体介绍的名义下，从不同的方位对符号学进行开拓发展。2011 年赵毅衡的《符号学原理与推演》（南京大学出版社），则在总结各家学说的基础上，试图提出一个重在接受、重在文化制约作用的符号学体系。

符号学理论的建构，也开始落实到一系列重大问题上。2002 年齐效斌的《人的自我发展与符号形式的创造》提出了人的生存之符号本质。2006 年李子荣的《作为方法原则的元语言理论》发展了雅柯布森提出的文本元语言性；2008 年韩丛耀的《图像：一种后符号学的在发现》（南京大学出版社）则试图在超越符号学的立场上发展一种图像表意理论。

语言学在中国始终是符号学最重要的基地，也是中国学者作出最多成绩的领域。2000 年丁尔苏出版《语言的符号学》，2011 年又出版他在新世纪的符号学论文集《符号学与跨文化研究》。2005 年王铭玉的《语言符号学》被教育部指定为研究生用书。杨习良《修辞符号学》则用符号学讨论语言修辞问题。语篇研究一直是语言学与符号学共同的领域，陈勇的《篇章符号学：理论与方法》(2010)，则把这两个方面结合起来。

理论符号学还有一个非常必要的方面，即是对广大公众进行符号学的通俗讲解：我们生活的世界并不直接显露为符号，但是实际上很大部分由符号组成，人们往往对此不自觉。通俗符号学在这个方面为学者提供有意义的启示，也能帮助符号学拥抱生活。1992 年王红旗的《生活中的神秘符号》，在 1996 年重版时改题为《符号之谜：生活中的神奇符号》；李伯聪的《高科技时代的符号世界》(2001 年) 用符号学讲解我们周围正在发生的数字革命；有时候，符号学可以与广泛的日常生活相联系，陈丽卿的《职场仪礼：你的成功符号学》(2010 年) 提供了很有趣的启示：符号学其实就在我们身边。

六、应用符号学活跃

当今符号学应用最多的学科，是文化研究与传媒研究。很多人至今认为符号学是一种文学批评理论，这个误会来自两个方面：从国外来说，结构主义文学—符号学理论家如巴尔特、托多洛夫、格雷马斯等，都是文学理论研究出身，而他们的符号学影响极大；从国内来说，80 年代的方法论热首先从文学理论开始，当时的文科大部分学科 (如新闻传播) 都尚在起步，正在作职业和技术训练，而中文系与英文系的学术气氛已经比较成熟。但是看一下 90 年代以来的符号学专著，可以看到符号学的重点已经转向艺术、传播、影视、社会、文化、经济等各种非文学领域。不过，文学作为符号学的传统阵地并没有被放弃。周晓风继续坚持诗歌符号学研究，1995 年出版了《现代诗歌符号美学》；2004 年有邓齐平的《文字·生命·形式：符号学视野中的沈从文》；2007 年丁建新的《叙述的批评话语分析：社会符号学模式》分析的对象是英语童话。在文艺学方面，2002 年出版了巫汉祥的《文艺符号学新论》，2004 年黄亚平的《典籍符号与权力话语》从文学批评转向文化批判，用符号学阐发文学中的权力关系。

但艺术学现在已成为比文学更为重要的符号学领域。黄汉华的《抽象与原型：音乐符号论》(2005 年) 是国内仅有的音乐符号学著作；臧策的文集《超

隐喻与话语流变》(2006 年) 用符号学研究摄影；陆正兰《歌词学》(2007 年) 则用符号学研究流行歌曲。张振华《第三丰碑：电影符号学综述》(1991 年)、张讴《电视符号与电视文化》(1994 年)、袁立本《演出符号学导论》(2010 年) 则是中国符号学者在影视与戏剧等表演艺术方面的最早努力。戴志中等《建筑创作构思解析——符号、象征、隐喻》(2006 年) 表明符号学在建筑艺术理论界似乎受到最大的欢迎。

传播研究领域与符号学的关系极其密切而复杂，甚至有学者认为传播学与符号学同一。任何一本传播学教程，都会辟专章谈符号问题。如传播学集大成者施拉姆的经典之作《传播学概论》，就辟专章写"传播的符号"。目前，国内倾向于认同菲斯克对于传播学研究的二分法：过程学派与符号学派，前者以媒体实践为主要导向，后者则从传播文化学角度引入符号。中国学者对传播符号学贡献良多：李彬《符号透视：传播内容的本体诠释》(2003 年)、余志鸿《传播符号学》(2007 年)、胡易容的《传播符号学：后麦克卢汉的理论转向》(2011 年)，是其中令人注目的成果。

新闻是传播学理论首先必须时间的场所。刘智《新闻文化与符号》(1999 年) 是符号传播学应用于新闻的最早努力，此后陈力丹在这个领域做了大量工作，在他的传播学著作中，包括《传播学是什么》(2007 年) 以及与闫伊默合著的《传播学纲要》(2007 年)，符号学占有特殊地位。徐建华《电视符号·广告论》(2004 年)、崔林《电视新闻语言：模式·符号·叙事》(2009 年) 则用传播符号学解释了各种门类的新闻实践。

广告是传播学各科目中最迫切需要理论讲解的科目。1997 年吴文虎的《广告的符号世界》应当是中国在传媒领域中最早应用符号学的学者，而在广告分析上作出最大贡献的应当是李思屈 (李杰)，他的《东方智慧与符号消费——DIMT 模式中的日本茶饮料广告》(2003 年) 是非常仔细的案例分析和理论推导，2004 年他还主持编写了《广告符号学》，由四川大学出版社出版。近年来他的符号研究推向广义的文化创意产业，如《传媒产业化时代的审美心理》就是用符号学方法论进行个案研究的对象拓展。

社会学是对符号学适用性的最具体挑战：社会问题非常具体，往往很难容忍符号学的抽象思维方式，符号学的可操作方式提供了一种比较普泛的理解方式。这方面的成绩，有苟志效与陈创生合著的《从符号的观点看：一种关于社会文化现象的符号学阐释》(2003 年)，卢德平的《青年文化的符号学阐释》(2007 年)。中国台湾学者林信华的《社会符号学》(2011 年) 则试图用中西汇通的方式处理社会符号学问题。

在数量极大的中国符号学著作中，我们还遇到一些“半文科”的科目，如经济、营销、设计、商标、法律、逻辑、计算语言，甚至生物、生理等等，但是我们必须在某个地方打住，科学和逻辑的符号学，当然是符号学的重要方面，但不是人文社科的符号研究所能处理的，除非我们把它们人文化，例如把生物符号学转化为生态符号学。用符号学把科学技术问题人文化，这方面的工作西方学者做了不少，在中国尚不多见。

七、结语：前程展望

从上面的讨论来看，符号学近年在中国，如同在世界上一样，在迅速兴起[①]。我们应当说，从数量上看，的确如此：中国目前产生的符号学论文与专著，数量超过世界上任何国家。而国际符号学学界也日益注意到，世界符号学的重心有可能向东方迁移[②]。只要我们解决一个问题，即把数量变成质量，把“中文的符号学”变成“中国符号学”。这不是那么容易解决的问题。纵观中国符号学运动近 30 年来取得的成就，应当说有几个现象不得不引起我们的注意。本文在此坦白指出，以期引起同行们的讨论。

首先，很多作者总共只写了一本符号学书籍，往往是他们的博士论文（诚然博士论文是他们写得最用心、最有锐气的著作），许多有才能的青年学者，在写出大放异彩的论文后，再无第二部符号学著作，就此从符号学界消失。这不是因为他们忽然对符号学失去了兴趣，或是不愿意深入研究符号学问题，相当大的原因是到了高校任教后，大部分教师（尤其是青年教师），不得不教“概论性课程”，例如文学概论、影视学概论、新闻学概论、文化批评理论、传播理论，哪怕开出的“概论课”往往也无特色，重复过多，是学生从本科到博士要反复学几次的内容。学科体制的分割，很难自我突破，不太允许教师开

---

① 近年叙述学在中国兴旺，有不少人认为符号学不如叙述学那样容易被接受。实际上符号学在中国，在某种意义上规模已经超过叙述学。用“百度”搜索：“符号学”一词达 1800000 条，“叙述学”与其另一种说法“叙事学”合起来 626000 条，比“符号学”少三倍。用比较学术的“百度文库”搜索：“符号学”近九千条，而“叙述学”、“叙事学”合起来三千多条，比例始终是三倍左右。西文方面，差别更大：用“谷歌学术”（Google Scholar），以及“谷歌图书”（Google Books）分别搜索 Semiotics 与 Narratology，或搜索 Semiologie 与 Narratologie：符号学始终比叙述学稳定地多八倍。为什么我们感觉上似乎叙述学更普及？可能的原因是叙述学适合中文系与英文系的教学研究，针对性较强，研习者比较集中，而符号学的应用面遍及整个文科，研习者散于各种系科。正因如此，用理论集合符号学运动，更为重要。

② Yiheng Zhao, “The Fate of Semiotics in China”, *Semiotica*, Issue 184, 2011, pp 271-278.

“符号学影视理论”、“符号学传播理论”这样的课。中国的大学完全可以让不同研究方向的专家，有各自不同的教学和研究重点。过于死板的教学和研究分科，严重妨碍了研究人才的成长。

第二个大问题是我国高校的学科划分，大半是五六十年代划定的陈旧的条条块块，而符号学这样的“新”领域，以其跨学科的性质，很难归入任何一块，因而进退失据。例如中国至今没有“文化研究”这科目，因为这科目“太新”，成为学术重点“不过”二十多年。而文化研究则是符号学最重要的用武之地：学了符号学，写了符号学的论文，进行了这个方向的研究，就业时却被认为“不对口”、“没有此专业”而遭拒绝，这已经是全国符号学学生的噩梦。目前符号学的研究分散在哲学、传播学、影视研究、文艺学、语言学、人类学等许多学科，学科多样化本应当是符号学作为文科总方法论的优势所在，但是在科层化的体制中，却落入无所归属的困境。

第三个问题是符号学的专业刊物付诸阙如。中国的刊物之多，为世界之最，但是因为从50年代继承下来的体制原因，大部分文科刊物是包揽大学文科全部科目的“学报”类刊物，为了照顾各种学科的发表需要，课题极端分散。符号学文章得到发表，往往是由于刊物编辑个人的兴趣，成为偶一为之的题目。至今中国只有两个符号学刊物，一是南京师范大学“国际符号学研究所”出版的英文刊物《中国符号学》(*Chinese Semiotics*)，二是四川大学“符号学-传媒学研究所”出版的中文半年刊《符号与传媒》，这两种刊物都没有新闻出版总署给予的刊号，作者在上面发表的文章都不能算“学术成果”。正因为此，相当大部分符号学的交流活动集中到网上，例如四川大学办的“符号学论坛”。

90年代以来的20年来，全国开了近30次符号学会议。三个符号学学会——全国语言与符号学会、全国逻辑符号学学会、全国哲学符号学学会——基本上每个两三年举行一次集会。大规模的集会有：2002年中国社会科学院与浙江大学在杭州召开的“符号学与人文科学学科方法学术研究会”，同年武汉大学举行的“第三届东亚符号学国际会议”，2003年四川大学举行的“海峡两岸符号学学术研讨会”；2004年7月在里昂举行的“中西比较符号学圆桌会议”，2005年北京社会科学联合会举行的“符号学与人文科学国际讨论会”，2007年社科院哲学所举行的“全国语言逻辑与符号学叙述会议暨庆贺李先焜教授80华诞学术讨论会”等等。在专业会议上发表的演讲本来是同行直接切磋的成果，在各国都是学术发展的重要里程碑。但是在中国，大部分这种会议甚至没有兴趣印出会议论文集，因为论文集上发表的文章在目前高校体制中不

算学术成果，从而使这些会议的重要性大打折扣。不过，这些问题，都应当说只是局部性问题，不会成为中国符号学向前发展不可逾越的障碍。中国符号学的进展迄今已经取得非常了不起的成绩。

现代符号学近一百年进展迅猛，经过一系列学派的竞争更替，经过各国学者的努力，已经发展成一门比较成熟而系统的学科。而且，符号学理论并不封闭，在应用过程中，符号学不断有新的问题暴露出来，新的疆界不断得到拓展。中国学者在这个学科中极为活跃，虽然西方符号学界成绩斐然，但中国学界并没有“鹦鹉学舌”，而是提出了自己的看法，用中国传统的符号学遗产补充符号学理论体系，在符号学发展前沿上提出新的体系。

符号学的繁荣，是当代文化的需要。最近二十多年，我们亲眼目睹了人类历史上从未有过的一场剧变，当代文化迅速冲进一个“高度符号化时代”：符号生产与消费已经远远超过物质消费。我们对这局面及其重大历史后果，至今没有充分的理解；我们对当代社会符号生产和消费的规律，至今没有认真的研究和争辩。在社会各阶层的对抗中，在国际范围内的文化冲突中，对“符号权”的争夺，越来越超过对其他实力宰制权的争夺。

无论我们是关心人类的命运，还是只想弄懂我们在各自的生活中的幸福与苦恼，不理解符号，就无法弄清我们落在什么境地，我们就无法理解过去，无法看透现在，更无法把握将来。因此，这个小小的综述有权利，也有必要，以一个乐观的前瞻作结：新世纪的第二个十年，将是符号学在中国成为显学的岁月。